

*Que
sais-je?*

LES PRÉSOCRATIQUES



Jean Brun

puf

QUE SAIS-JE ?

Les présocratiques

JEAN BRUN

Professeur à l'Université de Dijon

Septième édition

39^e mille



DU MÊME AUTEUR

- Les stoïciens*, textes choisis et traduits, PUF, 7^e éd., 1985.
Le stoïcisme, PUF, (coll. « Que sais-je ? », n° 770), 11^e éd., 1992.
L'épicurisme, PUF (coll. « Que sais-je ? », n° 810), 9^e éd., 1991.
Épicure et les épicuriens, textes choisis, PUF, 3^e éd., 1971.
Platon et l'Académie, PUF (coll. « Que sais-je ? », n° 880), 10^e éd., 1991.
Socrate, PUF (coll. « Que sais-je ? », n° 899), 10^e éd., 1992.
Aristote et le Lycée, PUF (coll. « Que sais-je ? », n° 928), 7^e éd., 1992.
Héraclite, ou le philosophe de l'éternel retour, Éditions Seghers, 1965 (épuisé).
Empédocle, ou le philosophe de l'amour et de la haine, Éditions Seghers, 1966 (épuisé).
Le néoplatonisme, PUF (coll. « Que sais-je ? », n° 2381), 1988.
La philosophie de Pascal, PUF (coll. « Que sais-je ? », n° 2711), 1992.

* *

- Les conquêtes de l'homme et la séparation ontologique*, Paris, PUF, 1961 (épuisé).
La main et l'esprit, Paris, PUF, 1963 ; 2^e éd., revue et augmentée, Paris, Éditions Sator / Labor et Fides, 1986.
La main, Paris, Éditions Delpire, 1968 (réédition prévue en 1998).
Le retour de Dionysos, 1^{re} éd., Paris, Desclée de Brouwer, 1968 ; 2^e éd. revue et augmentée, Paris, Éditions Les Bergers et les Mages, 1973.
La nudité humaine, 2^e éd., revue et augmentée, Québec, Éditions du Beffroi, 1987, dépositaire pour l'Europe : Paris-Lausanne, L'Age d'homme.
Les vagabonds de l'Occident, l'expérience du voyage et la prison du Moi, Paris, Desclée & C^{te}, 1976 ; en dépôt aux GBU de Paris.
A la recherche du paradis perdu, Lausanne, PBU (épuisé).
Les rivages du monde, des vérités muettes à la vérité qui parle, Paris, Desclée & C^{te}, 1979.
Les masques du désir, Paris, Buchet-Chastel, 1979.
L'homme et le langage, Paris, PUF, 1985.
Philosophie et christianisme, Québec, Éditions du Beffroi, 1988 (épuisé).
L'Europe philosophe, 25 siècles de pensée occidentale, Paris, Stock, 1988.
Philosophie de l'histoire, les promesses du temps, Paris, Stock, 1990, 2^e éd. en 1996.
Le rêve et la machine, Paris, Éditions de la Table ronde, 1992.
Vérité et christianisme, coll. « Philosophie », Troyes, Librairie Bleue, 1995.
Le mal (à paraître en 1998, Genève, Éditions Ad Solem).
Philosophie et musique (titre provisoire, à paraître fin 1998, Genève, Éditions Ad Solem).
Platon, Œuvres complètes (à paraître en 1999).

ISBN 978-2-13-054020 5

ISSN 0768-0066

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1968

7^e édition, 3^e tirage : 2012, août

© Presses Universitaires de France, 1968
6, avenue Reille, 75014 Paris

INTRODUCTION

I. — En quel sens peut-on parler de philosophie présocratique ?

Le terme consacré de *présocratiques* n'est-il qu'une formule commode donnant un repère historique, ou peut-on trouver des lignes dominantes communes aux différentes écoles de cette période ? S'il faut en croire Nietzsche et Heidegger, à partir de Socrate quelque chose changerait et les philosophes présocratiques constitueraient la véritable tradition philosophique aujourd'hui perdue.

On peut tout d'abord noter que tous ces philosophes, ou presque, parlent en prophètes et vaticinent ; ils se donnent comme les dépositaires d'une Parole qu'ils ont pour mission de transmettre aux hommes et qui leur vient du Dieu. Selon eux, c'est donc une vue de l'Être qui nous fonde et non pas nous qui fondons l'Être par notre vue, le Sens n'est pas à faire, il est à décrypter. En outre, la plupart des Présocratiques ont écrit une œuvre ayant pour titre *De la nature* et Aristote les appelle physiologues ou physiciens. Mais ce serait un grave contresens que de voir en eux des physiciens au sens moderne du terme, car l'idée d'une physique, telle que nous l'entendons aujourd'hui avec ses théories, ses lois, ses mesures et ses appareils, est une notion qui leur est profondément étrangère. La Nature est pour eux une force en croissance et non ce réservoir de matériaux ou d'énergie que l'homme tend à se soumettre pour en devenir le maître et le possesseur. Quant à la Mesure elle n'est pas chez eux le résultat d'une opération quantifiante mais bien l'expression d'une harmonie entre les parties et le tout ; qui dit Mesure dit donc esthétique, éthique et ontologie.

La lecture des Présocratiques peut être pour nous des plus enrichissantes en tant qu'elle nous invite à nous demander si les héros du savoir que nous sommes devenus dans notre civilisation scientifico-technicienne n'ont pas fait en même temps de nous les dépossédés de l'Être.

II. — Le problème des influences orientales

La plupart des Présocratiques sont originaires d'Asie Mineure et beaucoup d'historiens ont pensé qu'ils avaient dû subir une influence considérable de la part des religions ou des philosophies orientales. Que peut-on en penser ?

Très peu de documents nous permettent de retracer la préhistoire de l'Asie Mineure. Nous savons que les Achéens, venus d'Asie vers le II^e millénaire avant notre ère, allèrent peupler la péninsule hellénique. Vers 1180, chassés par les Doriens, ils fuient en Asie Mineure avec les Ioniens et les Éoliens et fondent des cités grecques. Phocée, Clazomènes, Téos, Érythrée, Chios, Lébédos, Colophon, Éphèse, Samos, Mionte, Milet et Smyrne constituent, avec Naxos et Lesbos, les principales de ces villes. Pressées entre la mer et les Barbares elles sont sans cesse menacées par les Mèdes puis par les Perses tandis que les Grecs de l'Hellade et de Sicile ont affaire aux Carthaginois. Les villes ioniennes furent donc en contact avec la civilisation grecque dont elles étaient issues, mais aussi avec des peuples qui, par la guerre ou par le commerce, avaient des relations avec l'Orient. C'est pourquoi on pouvait raisonnablement poser le problème de savoir si les philosophies présocratiques ne devaient pas le meilleur d'elles-mêmes à des idées venues de l'Est. On a pensé que ces influences pouvaient s'enraciner dans une époque très ancienne, celle durant laquelle la Grèce reçut d'Asie les Achéens d'où la langue et la mythologie grecques auraient tiré leur substance. En outre, des relations des colons grecs d'Asie Mineure avec l'Orient et avec les Égyptiens seraient nés l'écriture, le calcul et l'astronomie. Disons tout de suite que beaucoup de légendes et d'interprétations échevelées ont eu cours dans ce domaine.

Tout d'abord les Orientaux ont cherché à accréditer l'idée que les Grecs leur devaient tout. Nous avons à ce sujet les romans historiques d'un prêtre égyptien du III^e siècle après J.-C., Manéthon qui écrivait en grec et pour les Grecs, et d'un prêtre chaldéen, Bérrosse qui écrivait pour le même public. Les prêtres égyptiens voulurent également faire de l'Égypte le berceau de la civilisation occidentale, c'est ainsi que, au V^e siècle avant J.-C., Hérodote, dans le livre II de ses *Histoires*, qui est consacré à l'Égypte, affirme que la religion grecque est venue d'Égypte ; or Hérodote ne sait lire ni les inscriptions ni les papyrus, il se fie à la tradition populaire et ne se pose pas le problème des sources. L'école juive d'Alexandrie contribuera également à faire passer la Grèce pour la fille de l'Orient. Mais les Grecs eux-mêmes renchérirent ; surtout lorsqu'ils en vinrent à douter de leur propre force et qu'ils espérèrent le salut de quelque révélation venue d'ail-

leurs. L'idée d'une origine orientale de la pensée grecque sera très développée par les néo-pythagoriciens et par les derniers néo-platoniciens.

Que prétendent donc ces traditions tardives et suspectes? Énumérons quelques-unes de leurs thèses. Selon Plutarque et Jamblique, Thalès de Milet aurait été d'origine phénicienne et aurait voyagé en Asie, il aurait emprunté ses idées aux prêtres égyptiens. Isocrate nous parle de voyages de Pythagore en Égypte et affirme que celui-ci aurait fondé sa philosophie sur des traditions orientales. Héraclite se serait inspiré des Égyptiens et des Perses et plus particulièrement de Zoroastre¹. Selon Posidonius les atomistes grecs devraient tout à un Phénicien du nom de Mochos vivant avant la guerre de Troie. Aristoxène, qui a écrit une vie de Socrate fourmillant de mensonges, affirme que Socrate aurait reçu sa doctrine d'un voyageur indien venu à Athènes. Quant à Pyrrhon il aurait rencontré les gymnosophistes lors d'un voyage aux Indes. Platon lui-même s'est vu qualifier par Nourménios de « Moïse atticisant ».

Toutes ces idées furent reprises au XIX^e siècle où, sous l'influence du romantisme, l'Orient apparut comme le continent exemplaire d'où toute pensée était issue; Creuzer, Schlegel étudièrent les ressemblances et les similitudes des idées; de nombreuses études fantaisistes virent alors le jour, celle qui alla le plus loin fut probablement celle d'August Gladitsch qui, vers 1850, rapprocha Pythagore et les Chinois, les Éléates et les Indiens, Empédocle et les Égyptiens, Héraclite et les Perses, Anaxagore et les Juifs. Les premiers à réagir contre ces abus furent, dans la première moitié du XIX^e siècle, deux historiens allemands de la philosophie: Heinrich Ritter, puis Eduard Zeller.

Dans l'état actuel de nos connaissances il semble que nous puissions faire nôtres les conclusions prudentes et nuancées de Aram-M. Frenkian dans *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne* (t. I, Paris, 1946). Si nous cherchons des arguments de critiques externes en faveur d'une influence de l'Orient sur la pensée grecque nous devons constater que nous n'en avons aucun. Tous les témoignages que nous possédons sont très tardifs, Aristote ne parle jamais de ces influences ni de ces prétendus voyages entrepris par les premiers penseurs grecs. Bien plus, si nous lisons Platon, qui est probablement allé en Égypte, nous verrons que celui-ci oppose l'esprit des Égyptiens et des Phéniciens, tourné vers le gain et

1. Sur Zoroastre, cf. J. Bidez et F. Cumont, *Les mages hellénisés*, 2 vol. rééd., Paris, Les Belles-Lettres, 1973.

l'habileté technique, à l'esprit des Grecs tourné vers le savoir. Quant aux arguments de critique interne ils sont fort sujets à caution, car les rapprochements que l'on opère peuvent, certes, traduire des similitudes de pensée sans que l'on puisse en tirer la conclusion qu'il s'agit là d'influences véritables. Tout ce que l'on peut dire c'est que les ressemblances dans le domaine de la mythologie viennent probablement d'une commune origine préhistorique indo-européenne; que l'alphabet grec est d'origine phénicienne et qu'il peut être rapproché de l'alphabet des Hébreux; que la métrologie, la technique de l'arpentage, la mesure du temps, que l'on trouve chez les Grecs, sont venues de Chaldée, ainsi que des connaissances en astronomie et quelques instruments de musique.

En dehors de ces conclusions la porte est ouverte à l'arbitraire et aux déductions incontrôlables.

III. — Les textes et les sources

Toutes les œuvres des Présocratiques sont aujourd'hui perdues; seuls des fragments plus ou moins importants nous ont été transmis au cours des siècles par différentes voies.

A) Citations faites par des auteurs postérieurs. — Nos principales sources sont Platon, Aristote, les Stoïciens, Sextus Empiricus, Cicéron et les Néo-platoniciens. Il faut y ajouter les *Moralia* de Plutarque (I^{er}-II^e siècle apr. J.-C.); des œuvres de Clément d'Alexandrie (II^e-III^e siècle apr. J.-C.): *Le pédagogue*. *Le protreptique*, les *Stromates*; des textes d'Origène, un auteur chrétien contemporain de Clément d'Alexandrie dont il fut l'élève et qui nous a laissé des travaux d'exégèse: *Des premiers principes*, *Contre Celse*; des ouvrages d'Eusèbe de Césarée, évêque né en Palestine en 264 et mort en 315: les *Chroniques*, l'*Histoire ecclésiastique*, la *Demonstratio Evangelica*, la *Praeparatio evangelica*.

B) Les doxographes. — Ce sont des polygraphes qui résument sans génie les idées de grands auteurs, ou classent par rubriques générales les opinions des philosophes concernant tel ou tel problème. Les principaux sont:

Théophraste d'Érèse, successeur d'Aristote à la tête du Lycée et auteur des célèbres *Caractères*, on possède de larges fragments de ses *Opinions*.

Un résumé stoïcien du I^{er} siècle avant J.-C., utilisé par Varron et Cicéron et appelé *Vetusta Placita* par Diels.

Aetius (II^e siècle apr. J.-C. ?), qui fut la source probable de Strobée et du Pseudo-Plutarque.

Arius Didyme d'Alexandrie (I^{er} siècle av. - I^{er} siècle apr. J.-C.), ce fut le maître d'Auguste, quelques extraits de lui nous ont été conservés par Stobée.

Le Pseudo-Plutarque à qui l'on attribue les *Placita philosophorum* et des *Stromates* (*Mélanges*).

Galien (II^e siècle apr. J.-C.) à qui l'on attribue une *Histoire de la philosophie*.

Mais les doxographies les plus importantes se trouvent chez les trois auteurs suivants :

Hippolyte, écrivain ecclésiastique grec qui vivait à Rome au III^e siècle après J.-C. et qui a écrit des *Réfutations de toutes les hérésies*.

Diogène Laërce (II^e-III^e siècle apr. J.-C. ?) dont nous possédons dix livres sur *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*.

Stobée (V^e siècle apr. J.-C.) auteur d'extraits d'écrivains grecs, dont nous possédons les *Éclogues* et le *Florilège*.

C) Les biographes. — Les principaux sont :

Sotion d'Alexandrie (III^e siècle av. J.-C.) qui écrivit des *Successions des philosophes*¹.

Hermippe de Smyrne (III^e siècle av. J.-C.) auteur de *Vies* souvent citées.

Satyros (II^e siècle av. J.-C.) qui a écrit des *Vies* mentionnées à de nombreuses reprises.

IV. — La chronologie

Les problèmes de chronologie ont pu être partiellement résolus grâce à deux auteurs : Ératosthène de Cyrène et Apollodore d'Athènes. Ératosthène de Cyrène était un bibliothécaire d'Alexandrie vivant au III^e siècle avant J.-C. Il écrivit sur tous les sujets : philosophie, grammaire, histoire, sciences, géographie (ce fut une des sources de Strabon) et rédigea une *Chronologie* ; cet ouvrage fut oublié au profit d'une version en vers qu'en donna Apollodore d'Athènes au II^e siècle avant J.-C. Cette *Chronologie* va de la chute de Troie à l'époque d'Apollodore et s'arrête en 143 avant J.-C.

On date la plupart du temps la vie d'un philosophe par son *floruit* (en abrégé *fl.*) ou son ἀκμή ; sans que l'on sache de façon

1. A ne pas confondre avec le philosophe stoïcien du même nom et qui vécut au I^{er} siècle après J.-C.

précise si cette date indique le sommet de l'activité intellectuelle de l'intéressé ou si elle signifie seulement que celui-ci avait précisément quarante ans à cette époque.

V. — Éditions

Nous possédons aujourd'hui deux ouvrages irremplaçables qui sont des monuments d'érudition : Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, qui date de 1879 mais qui a été réédité très souvent, ce livre contient toute la doxographie grecque et latine ; Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, la 1^{re} édition date de 1903, elle a été remaniée et complétée par Walther Kranz, elle est toujours rééditée. Les deux premiers volumes comprennent les fragments des Présocratiques dans le texte grec et dans une traduction allemande, le troisième volume comprend les index. Les textes sont classés sous deux rubriques ceux : A) qui ont trait à la vie du philosophe ; et ceux : B) qui sont des fragments de son œuvre. Cette édition constitue l'édition princeps des fragments des Présocratiques à laquelle renvoient toutes les références¹.

VI. — Histoire des histoires des philosophies présocratiques

Parmi les historiens de la philosophie il faut distinguer ceux qui sont plus historiens que philosophes et ceux qui sont plus philosophes qu'historiens. Les premiers se veulent objectifs dans leurs interprétations mais laissent souvent de côté des problèmes qui se trouvaient à l'état latent chez les philosophes qu'ils expliquent ; les seconds, comme Hegel, Nietzsche ou Heidegger, interprètent les textes de façon toujours originale mais souvent discutable. L'histoire des philosophies présocratiques n'a pas échappé à ces difficultés.

1. Les interprétations parapositivistes. — On a voulu faire des Présocratiques les premiers savants de l'Occident, et voir en eux ceux qui s'étaient détournés de la mythologie en distinguant le mythe de la raison. Ce furent là les idées directrices des travaux

1. Pour expliquer comment se présentent les références qui renvoient au Diels prenons un exemple : 22 [12] A 3 signifie : chapitre 22 de l'édition Diels-Kranz, ancien chapitre 12 de l'édition Diels (ce chap. 22 correspond à Héraclite), fragment n° 3 de la partie A, c'est-à-dire des fragments ayant trait à la vie d'Héraclite ; un autre nombre suit parfois le numéro du fragment : il renvoie à la ligne d'une page de l'édition Diels-Kranz.

de Burnet, de Gomperz, de Rivaud, de Cornford, de Tannery, de Robin, d'Abel Rey et de Brunschvicg. Selon de tels points de vue, les Présocratiques seraient les précurseurs timides, esclaves encore de quelque « mentalité primitive », de la pensée scientifique moderne. Le problème est de savoir si, en jugeant ainsi les premiers penseurs grecs, nous ne faisons pas d'eux nos fils en croyant en faire nos pères. Ne cherchons-nous pas à trouver un point de départ en fonction de notre point d'arrivée ? En croyant remonter à la source nous faisons, en réalité, de nous-mêmes une source : nous ne partons pas des Présocratiques, nous y allons ; nous jugeons ainsi de leur sagesse au nom de notre propre sagesse qui nous sert de table de valeurs.

2. Les interprétations théologiques. — Erwin Rohde puis Auguste Diès s'étaient penchés sur les implications théologiques et religieuses de certaines conceptions propres aux Présocratiques. Récemment Werner Jaeger a voulu voir dans la philosophie grecque une théologie naturelle fondée sur une connaissance rationnelle pénétrant la nature des choses et s'opposant aux théologies du mythe et de l'État qui tournent le dos à la nature dans la mesure où elles ne sont que des conventions artificielles résultant de l'imagination humaine. Pour Jaeger le problème du « divin » est au centre des spéculations présocratiques et les héritiers directs des premiers philosophes grecs ne seraient pas les physiciens modernes mais bien les théologiens chrétiens.

3. Les interprétations ontologiques. — Elles font des Présocratiques des penseurs tragiques se posant le problème de l'Être. Tel fut le point de vue de Nietzsche qui voit dans les Présocratiques ceux qui sont parvenus à maîtriser à la fois la haine du savoir et le besoin immodéré de savoir, car ce qu'ils apprenaient ils voulaient aussitôt le vivre, chez eux la vie servait la pensée et la connaissance. Selon Nietzsche, Socrate aurait été responsable d'avoir contesté la valeur des instincts moraux, d'avoir fait de la connaissance le chemin de la vertu en affirmant que, partout où manque la connaissance claire, règne le mal : « Les véritables *philosophes grecs* sont les Présocratiques (avec Socrate quelque chose change) [...]. Les grands problèmes de la valeur du devenir posés par Anaximandre et Héraclite [...]. Le grand problème du rôle joué dans le devenir par l'intelligence qui en fixe les fins : posé par Anaxagore. Le grand problème de l'existence de l'être et de la définition du phénomène : posé par les Éléates. »

De nos jours Heidegger a adopté un point de vue voisin et a vu dans les Présocratiques ceux qui ne se détournent pas de l'Être au profit de l'existant, ceux qui ont posé le problème des

relations de l'Être et de l'étant, celui de l'opposition de l'Être et du devenir, celui du lien de l'étant et du Néant et celui de la vérité définie comme ouverture, dévoilement, et non comme rapport logique.

Les surréalistes ont vu dans Héraclite le grand philosophe des dépassements dans le « sur » et le chantre de la lutte des contraires. Et Battistini, retenant à la fois les lectures de Heidegger et celles des surréalistes, a vu dans ces premiers philosophes grecs des « Hommes-Dieux » hantés par les forces tumultueuses du monde et cherchant à ramener l'homme « à son état primitif de fils du soleil ».

Toutes ces interprétations n'échappent pas entièrement au reproche de vouloir faire des Présocratiques les disciples de philosophes contemporains¹ ; la chose va même si loin que certains n'hésitent pas à affirmer que l'on ne peut pas comprendre Héraclite si l'on n'a pas lu d'abord Heidegger. Mais, alors que les positivistes prétendaient partir des Présocratiques pour nous montrer toute la distance qui nous en séparait et tout le chemin que nous avons parcouru depuis l'époque où ils vivaient, les interprétations dont nous venons de parler retournent aux Présocratiques comme à une source dont nous garderions une sorte de nostalgie.

Que conclure de toutes ces interprétations divergentes qui commandent d'ailleurs des traductions différentes des mêmes termes ou des mêmes fragments ? Il semble bien que toute interprétation rigoureusement objective soit impossible par suite de l'état lacunaire dans lequel les rares textes sont parvenus jusqu'à nous, et surtout parce qu'un texte philosophique ne cesse de nous parler et de nous poser des questions. Peut-être n'est-ce pas le moindre mérite de ces fragments, qui se présentent avec la majesté des ruines, que de nous inviter à de nombreuses méditations et à des méditations sur ces méditations elles-mêmes.

1. Cf. les critiques adressées par Jean Wahl aux interprétations de Heidegger dans *Vers la fin de l'ontologie*, Paris, 1956, principalement aux p. 102, 120, 156, 178, 255.

Chapitre I

LES IONIENS OU MILÉSIENS

Milet fut une des villes les plus prospères de l'Asie Mineure et le berceau d'une très grande école de philosophie. Elle fut souvent en conflit avec les Lydiens mais, vers la fin du VII^e siècle avant J.-C., Thrasybule, tyran de Milet, signa un traité avec le roi Alyatte ; plus tard, lorsque Crésus, continuant la politique extérieure de son père, prit Éphèse, Milet maintint ses anciennes relations avec les Lydiens et ne fut jamais leur sujette. La Lydie constituait une sorte de poste avancé de la civilisation babylonienne et Crésus était également en relation avec l'Égypte ; l'alliance de Milet avec les Lydiens favorisa ses relations avec Babylone et l'Égypte.

I. — Thalès de Milet

Selon Aristote (*Métaphysique*, I, 983 b 20) Thalès de Milet fut le fondateur de la philosophie des « physiciens » ou « physiologues » qui se préoccupaient de chercher des causes naturelles et tournaient par conséquent le dos aux spéculations des « théologiens » recourant aux mythes et aux explications surnaturelles. Thalès fit partie des fameux Sept Sages de la Grèce¹ et

1. Il y a plusieurs listes des Sept Sages de la Grèce mais d'ordinaire on retient : Thalès de Milet (qui figure sur toutes les listes), Solon, Périandre, Cléobule, Chilon, Bias, Pittacos.

Eusèbe le donne comme « le père de la philosophie et le fondateur de la secte ionienne »¹.

Nos principales sources d'informations concernant Thalès sont Hérodote et Diogène Laërce. Il est probable qu'il naquit en 624 avant J.-C. et qu'il mourut en 548 avant J.-C. Selon Hérodote, qui vivait un siècle et demi après lui, Thalès était d'origine phénicienne et serait donc un sémite ; selon d'autres auteurs, ce serait un Milésien de noble famille ; quoi qu'il en soit, son père Examiès porte un nom carien et sa mère, Cléobuline, un nom grec. Il fut contemporain des rois lydiens Alyatte et Crésus, du roi de Perse Cyrus et de Solon d'Athènes. De tout temps, il fut considéré comme un très grand σοφός c'est-à-dire à la fois comme un savant et comme un sage. Deux anecdotes très connues le font passer tantôt pour un rêveur, tantôt pour un homme doué d'un très grand sens pratique. La première anecdote se trouve dans le *Théétète* de Platon (174 a) : Thalès observait les cieux et, tout absorbé dans la contemplation des astres, il ne vit pas un puits qui se trouvait devant lui, il y tomba, ce qui lui valut les railleries d'une servante thrace estimant ridicule le zèle de Thalès à vouloir connaître ce qui se passait au-dessus de sa tête, lui qui était incapable de voir ce qui se trouvait devant ses pieds.

Mais Aristote nous présente Thalès comme un personnage avisé : « Comme on lui faisait des reproches de sa pauvreté, qu'on regardait comme une preuve de l'inutilité de la philosophie, l'histoire raconte qu'à l'aide d'observations astronomiques et, l'hiver durant encore, il avait prévu une abondante récolte d'olives. Disposant d'une petite somme d'argent, il avait alors versé des arrhes pour utiliser tous les pressoirs à huile de Milet et de Chio, dont la location lui fut consentie à bas prix,

1. *Praeparatio evangelica*, XIV, 14.

personne ne se portant enchérisseur. Quand le moment favorable fut arrivé, il se produisit une demande soudaine et massive de nombreux pressoirs, et il les sous-loua aux conditions qu'il voulut. Ayant ainsi amassé une somme considérable, il prouva par là qu'il est facile aux philosophes de s'enrichir quand ils le veulent, bien que ce ne soit pas l'objet de leur ambition »¹.

Selon Hérodote (I, 170) il persuada les cités ioniennes de se fédérer pour résister à la puissance perse et de prendre Téos pour capitale ; Diogène Laërce (I, 25) prétend qu'il dissuada les Milésiens de s'allier à Crésus, roi de Lydie, comme celui-ci le leur demandait, il sauva ainsi la ville car le roi perse Cyrus battit Crésus.

1. **Astronomie.** — Nous savons par Hérodote (I, 74) que Thalès prévint l'éclipse de Soleil qui mit fin à la guerre entre les Lydiens et les Mèdes ; on fixe généralement cette éclipse au 28 mai 585 avant J.-C. Il vit dans la Petite Ourse, à laquelle se fiaient les Phéniciens, un meilleur moyen d'orientation, pour les navigateurs cherchant le pôle, que la Grande Ourse par rapport à laquelle se repéraient les marins grecs. Une *Astronomie nautique* lui est attribuée, mais il est plus probable que Thalès n'a rien écrit ; une tradition veut qu'il ait divisé l'année en 365 jours et donné 30 jours aux mois.

2. **Mathématiques.** — Ses connaissances mathématiques viendraient des prêtres égyptiens et c'est lui qui aurait introduit la géométrie en Grèce. Proclus lui attribue les découvertes suivantes : A) Un cercle est coupé en deux parties égales par son diamètre ; B) Les angles à la base d'un triangle isocèle sont égaux ; C) Si deux droites se coupent les angles opposés sont égaux ; D) L'angle inscrit dans un demi-cercle est un angle

1. *Politique*, I, 11, 1259a 10, trad. J. Tricot.

droit (cette découverte aurait tellement enthousiasmé Thalès qu'il aurait sacrifié un bœuf à cette occasion) ; E) Un triangle est défini si sa base et les angles à la base sont connus (ce théorème permet de calculer à quelle distance se trouvent les navires). A ces propositions on ajoute traditionnellement le théorème dit « de Thalès » : toute parallèle à un côté d'un triangle détermine deux triangles semblables. Thalès aurait mesuré la hauteur des pyramides d'après la longueur de leur ombre comparée au rapport d'un bâton vertical à son ombre. On prétend enfin qu'il aurait permis à Crésus de faire traverser le fleuve Halys à ses troupes en déviant le cours de celui-ci.

3. **La vision du monde de Thalès.** — La terre flotte sur l'eau (Aristote, *Méta.*, A, 3, 983 b 21 ; *De Caelo*, B, 13, 294 a 28) et l'eau est le principe de toutes choses (Aristote, *Méta.*, A, 983 b 6 sq.).

Il convient de s'arrêter sur cette affirmation capitale. On a souvent appelé les Ioniens *hylozoïstes* (du grec ὕλη), ce terme peut être accepté si on n'en fait pas un synonyme du moderne *matérialiste* ; c'est, en effet, un anachronisme que de penser que les Grecs de cette époque pouvaient affirmer que tout avait son origine dans la matière. A. Rivaud a même montré (*Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque*, 1906) que « le problème de la matière n'existe pas dans la philosophie ancienne » (p. 2). Thalès n'était certes pas le premier à souligner le rôle essentiel de l'eau comme principe ; avant lui les Babyloniens, les Égyptiens, Homère même, avaient accordé une grande importance à l'eau dans leurs mythologies ; en outre, le rôle essentiel de la pluie dans la croissance des végétaux, celui de l'eau dans l'alimentation humaine, le spectacle, des fleuves apportant des alluvions, l'étude de la circulation de la sève, de la semence des animaux, n'avaient pas

été sans frapper les Grecs. En affirmant que l'eau est le principe de toutes choses, Thalès a peut-être eu le mérite que lui attribue Burnet (p. 48) à savoir de ne pas se demander ce qui était avant ce qui est, mais de chercher de quoi le monde est fait ; mais il a eu surtout une vision de l'unité du cosmos sur laquelle insiste Nietzsche qui voit là une « généralisation gigantesque »¹ : « Thalès a vu l'unité de l'Être et quand il a voulu la dire, il a parlé de l'eau »².

Mais si l'eau est le principe de toutes choses, il ne faut pas oublier que « tout est plein de dieux » (Aristote, *De l'âme*, 411 a 7) et que le monde est animé : l'ambre et l'aimant nous montrent que dans les moindres choses se trouve un esprit qui les anime.

Disons enfin qu'on lui attribue la paternité de la célèbre formule : « Connais-toi toi-même » et que Diogène Laërce lui prête les sentences suivantes : « De tous les êtres le plus ancien c'est Dieu car il n'a pas été engendré ; le plus beau c'est le monde, car il est l'ouvrage du Dieu ; le plus grand c'est l'espace car il contient tout ; le plus rapide c'est l'esprit car il court partout ; le plus fort c'est la nécessité car elle vient à bout de tout ; le plus sage c'est le temps, car il découvre tout. »

II. — Anaximandre

Plus jeune que Thalès il naquit en 611 ; il aurait été le premier à écrire un ouvrage *De la nature*, en 547, peu avant sa mort ; ce livre était à la bibliothèque du Lycée, Aristote et Théophraste l'avaient donc lu. La vie d'Anaximandre ne nous est guère connue, il est

1. *Naissance de la philosophie*, p. 43.

2. *Loc. cit.*, p. 48.

probable qu'il joua un grand rôle dans sa cité puisqu'il conduisit la colonne milésienne dans Apollonie, nouvelle colonie fondée sur la mer Noire. On lui attribue une carte de la terre, des travaux pour déterminer la grandeur et la distance des étoiles, l'invention du cadran solaire ou celle du gnomon ; enfin il aurait affirmé que la terre était sphérique et située au centre du monde.

Il ne nous reste de lui que quelques lignes qui, de Nietzsche à Heidegger, ont donné naissance à de nombreux commentaires :

« Ce d'où tous les étants tirent leur existence est aussi ce à quoi ils retournent à leur destruction selon la nécessité. Et ces étants se rendent justice et réparation les uns aux autres de leur injustice selon l'ordre du temps » (Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστί τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ | χρεῶν · διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν < ἀλλήλοις > τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν) (12 B 1).

On pourrait tout d'abord donner une interprétation « physique » de ces formules en leur faisant dire que les substances particulières sont sorties par voie de séparation de la matière primitive et y retourneront après leur décomposition. Il y aurait donc ainsi un véritable cycle des éléments.

Mais Nietzsche a vu là toute une vision du monde débordant infiniment les cadres d'une explication physique. Pour lui il faut comprendre qu'Anaximandre est le premier qui ait vu que « tout devenir est une émancipation coupable à l'égard de l'être éternel, une iniquité qu'il faut payer par la mort » (*loc. cit.*, p. 50). Plus tard Léon Chestov affirme également qu'« Anaximandre considère que les « choses » *en naissant*, en se détachant de l'unité primitive et divine pour atteindre à leur être particulier actuel, ont commis une action impie au plus haut point pour laquelle elles devront en toute justice, subir le châtement suprême : la mort, la

destruction »¹. Ainsi l'existence serait essentiellement une perte, un abandon d'une source primitive, comme le traduirait d'ailleurs en français le préfixe « ex » de *existence*. Dans le même esprit Gomperz souligne que toute existence particulière paraissait à Anaximandre une « usurpation », et il compare cette vision du monde à celle du bouddhisme.

Pour Jaeger définir l'existence par une sorte de péché ne correspond pas à une idée grecque ; selon lui, le terme ἀλλήλοις qui manquait dans les premières éditions du Diels, indique qu'Anaximandre parle de la croissance des choses les unes aux dépens des autres ; cette lutte ressemblerait aux procès qui sont institués par les humains. Le processus compensatoire immanent à la vie sociale se retrouverait donc dans la nature soumise à un statut légal semblable, statut déterminant le temps. Anaximandre aurait formulé une « loi éthique et non physique de la nature. Il y a quelque chose de profondément religieux dans sa conception des phénomènes naturels régis par un modèle moral »².

La plus récente interprétation du fragment d'Anaximandre est celle de Heidegger³ qui fait entrer en jeu des considérations philologiques et philosophiques souvent très obscures. Selon lui le texte d'Anaximandre ne serait pas très clair pour nous parce que nous ne savons plus très bien ce qu'étaient les « étants » pour les Grecs et que nous ne savons même pas ce qu'ils sont pour nous ; nous sommes aujourd'hui dans un état de confusion venant d'un oubli de l'Être, de

1. Léon Chestov, *Le pouvoir des clefs* (trad. Boris de Schloezer), Paris, 1928, p. 135.

2. W. Jaeger, *Paideia* (trad. A. et S. Devyver), Paris, 1964, p. 199.

3. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part* : « La parole d'Anaximandre », trad. W. Brokmeier, Paris, 1962 ; cf. commentaire dont nous nous inspirons dans Jean Wahl, *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger* (cours polycopié).

l'« errance » où nous plonge l'oubli de l'abîme qui sépare l'Être de l'étant. Selon Heidegger, pour les Grecs l'Être n'est nullement un concept mais une présence, les étants sont donc des choses présentes auxquelles succèdent d'autres choses présentes et cela se fait κατά τὸ χρεών. Tout le problème est donc celui de l'être de l'étant dont nous parle Anaximandre. L'être vient à la parole en tant qu'être de l'étant ; quant aux étants ils représentent la totalité des étants qui se succèdent comme autant de présences. Aujourd'hui, selon Heidegger, lorsque nous parlons des présents nous parlons de « maintenant », en utilisant par là une idée conceptuelle postérieure à la pensée d'Anaximandre. Avec lui, au contraire, nous sommes dans la contrée ouverte de l'ouverture de l'être sans qu'il y ait de distinction du sujet et de l'objet. Les étants se succèdent donc les uns aux autres ; les uns, à l'intérieur de la découverte, apparaissent dans la découverte, les autres disparaissent pour ainsi dire derrière le décor ; mais, il demeure une ampleur unique de la présence. Il ne faut pas attribuer la vérité uniquement au jugement, la vérité et l'être sont unis. Pourquoi donc l'injustice ? parce qu'une chose ne peut persister qu'en se détachant des autres, qu'en s'attardant dans la présence dans une sorte d'égoïsme de la persistance, d'où un pessimisme qu'on pourrait rapprocher de certains passages d'Eschyle. Mais l'étant dans son ensemble ne se durcit pour ainsi dire jamais et cette vision n'est pas vraiment pessimiste, elle est tragique. L'être de l'étant en tant qu'étant constitue l'injustice, l'être de l'étant en tant qu'être constitue la justice. Comme le dit de Waelhens commentant Heidegger, « le drame c'est que "l'étant [...] nous induit à errer vis-à-vis de l'être, par lequel pourtant il est rendu présent et, l'étant nous cache cette errance à laquelle, en raison de notre finitude, il nous contraint" ».

Nous savons également qu'Anaximandre faisait de l'ἄπειρον l'ἀρχή, le principe de toutes choses et il passe même pour être le premier à avoir utilisé le mot ἀρχή pour désigner le principe des choses. La traduction même du terme ἄπειρον pose un problème, il semble que ce soit à juste titre que Nietzsche ait souligné qu'il importait de le traduire par *indéfini* et non par *infini*, car pour les Grecs l'infini est essentiellement ce qui n'est pas fini, c'est-à-dire, l'inachevé, et non ce qu'il est pour nous, surtout depuis Descartes. De nombreux commentateurs font de l'*indéfini* d'Anaximandre une sorte de chaos primitif, une masse indéterminée, matière vivante d'où toutes choses seraient sorties. Mais, contre cette explication physicienne nous avons le témoignage d'Aristote qui nous précise que l'indéfini d'Anaximandre était qualifié par lui de « divin », car « immortel et impérissable » (*Phys.*, 203 b 6) ; W. Jaeger voit là de quoi étayer ses thèses et, selon lui, lorsque Anaximandre déclare que l'Illimité « enveloppe et gouverne toutes choses », il satisfait l'exigence suprême de toute pensée religieuse à l'égard de la divinité. Nous sommes donc ici en face d'une interprétation ontologique et théologique du philosophe¹. S'inspirant de cette idée Paul Seligman² voit dans l'*apeiron* d'Anaximandre un commencement qui n'a lui-même jamais commencé, qui engendre toutes choses mais est lui-même inengendré ; il serait l'originaire, l'*Urgrund* d'où sont issus les individus qui, en entrant dans le devenir, commettent l'injustice puis qui, en quittant leur existence et en retournant à l'*apeiron*, expient cette injustice qu'implique leur existence ; une telle disparition serait en même temps un retour à la source de vie, et ce

1. De Waelhens, *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*, Louvain-Paris, 1953, p. 42.

2. Paul Seligman, *The « Apeiron » of Anaximander. A study in the origin and function of metaphysical ideas*, London, 1962.

qui, du point de vue de l'existence finie, est réapparition et punition, apparaît, du point de vue de l'infini, comme libération et rédemption. La relation Illimité-Injustice témoignerait du désir de l'homme de se rattacher au divin à travers les différentes vicissitudes de l'ici et du *maintenant*.

Avant de proposer une conclusion, poursuivons l'étude de ce que nous savons d'Anaximandre. Nous n'avons sur sa physique que des indications éparses. Il nous est dit : « Les créatures vivantes naquirent de l'élément humide quand il eut été évaporé par le soleil. L'homme était au début semblable à un autre animal, à savoir à un poisson » (12 A 11, 6) ; aux environs de 1870 beaucoup ont voulu faire d'Anaximandre un ancêtre de Darwin, d'autres n'ont vu dans de telles formules que des séquelles de mythologies. Ce serait peut-être le lieu de nous demander, en guise de conclusion, si le darwinisme ne rejoindrait pas Anaximandre, non en tant que science mais en tant que surinterprétation significative à propos du problème de l'originaire. Anaximandre raconte, on se pose ensuite la question de savoir s'il a observé ; Darwin observe, mais on oublie de se demander s'il ne finit pas, lui aussi, par raconter. On trouverait dans *Thalassa* de S. Ferenczi une sorte de vision du monde psychanalytique et présocratique du retour à l'Illimité, ou à l'Indéfini, après le détachement de la naissance ; Ferenczi développe une « biologie des profondeurs » insistant sur cette idée que tout vivant cherche à revenir à une « paix inorganique », à une régression thalassale, visant à annuler la naissance, le coût étant l'image même de ce désir fondamental. Ne retrouverions-nous pas, également, dans l'*Eurêka* d'E.-A. Poe toute une vision du monde dans laquelle celui-ci semble s'être inspiré d'Anaximandre lorsqu'il écrit : « Ma proposition générale est celle-ci : dans l'éternité originelle de

l'Être Premier est contenue la Cause secondaire de tous les Êtres, ainsi que le Germe de leur inévitable Destruction » ; d'où une interprétation poétique et métaphysique des théories de Newton et de Laplace selon laquelle la gravitation est l'effet d'une irradiation du multiple à partir de l'Un, irradiation qui cessera le jour où le multiple retournera à sa source.

Que dire en définitive ? Le peu qui nous reste de la pensée d'Anaximandre nous interdit de savoir, de façon certaine et objective, ce que celui-ci a voulu dire au juste ; mais, dans le fait que cette parole nous soit parvenue à travers les siècles il faut peut-être voir le signe qu'elle n'a cessé de parler aux hommes, et nous avons vu quelques exemples de ce qu'elle avait pu leur dire. N'est-ce pas là le signe quelle est lourde de sens inépuisables et que sa signification se trouve avant tout dans ce qu'elle nous dit ? Conception préscientifique du monde ou mythologie ? Peut-être faut-il refuser le dilemme et dire que c'est la science qui est à démythologiser et la mythologie qui est à connaître ; toutes deux sont les deux souches de visions du monde qui ont une racine commune poussant sur le terrain de l'angoisse de notre condition.

III. — Anaximène

On ne sait presque rien de sa vie, né à Milet, son *acmé* se serait située en 546 et il serait mort en 528. Élève et ami d'Anaximandre il aurait écrit un livre en dialecte ionien. Comme Anaximandre, il affirme que la substance fondamentale est une et indéfinie, mais elle était pour lui déterminée et n'était autre que l'air (13 A 5). Le monde étant conçu comme un vivant, l'air lui est nécessaire tout comme à l'homme qui respire. « De même que notre âme étant air (ἀήρ) nous soutient, de même un souffle (πνεῦμα) et un air envelop-

pent le monde tout entier » (13 B 2), il existe donc, comme chez les pythagoriciens, un parallélisme étroit entre le microcosme et le macrocosme.

Anaximandre avait constaté, mais non expliqué, la transformation des étants les uns dans les autres, Anaximène donne comme explication la raréfaction et la condensation, c'est par elles que tout naît de l'air. La raréfaction engendre l'échauffement et le feu ; la condensation engendre le refroidissement, le vent, les nuages, l'eau, la terre et les pierres. Ici encore une même question se pose : sommes-nous en face d'une explication physique, ou devant une vision vitaliste et quasi romantique expliquant la vie de l'univers à partir de rythmes de diastoles et de systoles ? Peut-être que, encore une fois, c'est la richesse du message d'Anaximène que de nous laisser devant cette ambiguïté, image même de notre condition.

Pendant très longtemps il semble qu'Anaximène ait été tenu pour le philosophe ionien par excellence. Les derniers représentants de l'École d'Ionie furent Hippon, Idée d'Himère dont nous savons fort peu de choses et surtout Diogène d'Apollonie¹ qui reprit la doctrine d'Anaximène selon laquelle l'air est le principe de toute chose, mais ajouta qu'il est aussi l'élément de l'âme de l'univers et a, par conséquent, des affinités avec l'âme des animaux et celle de l'homme.

1. Il est aussi classé parmi les atomistes, ou parmi les pythagoriciens.

Chapitre II

LE PYTHAGORISME

Le pythagorisme fut une école de savants et de philosophes mais aussi une secte politico-religieuse s'entourant du secret. Les textes font souvent défaut et il est difficile de faire la part de l'historique et celle du fabuleux.

I. — La vie de Pythagore¹

Il naquit à Samos vers 500 avant J.-C. Il serait allé écouter Anaximandre à Milet et Thalès aurait vu en lui un génie supérieur au sien. Des traditions souvent tardives prêtent à Pythagore des voyages en Égypte, à Babylone (où il aurait rencontré Zoroastre), aux Indes, etc. Zeller tient tous ces voyages pour légendaires alors que Chaignet pense que le voyage en Égypte ne saurait être mis en doute. Quoi qu'il en soit, Pythagore quitta Samos, débarqua à Sibaris et partit à pied pour Crotone. Il prêche et attire à lui beaucoup de disciples. Il fonde une communauté d'hommes, de femmes et d'enfants où les biens sont mis en commun, où l'on enseigne la concorde et où l'on exige le secret. L'influence de Pythagore dans la vie de la Cité devient considérable ; de nombreuses légendes entourent sa personne : il serait le fils d'Apollon, ferait des miracles, se souviendrait de ses vies antérieures, jouirait du don de se déplacer instantanément.

Très vite, il s'attire la haine du peuple qui lui reproche son caractère aristocratique et secret. Une révolte populaire éclate et les pythagoriciens sont massacrés.

1. Sources : Jamblique (IV^e siècle apr. J.-C.), *Sur la philosophie de Pythagore* ; — Hiéroclès (V^e siècle apr. J.-C.), *Commentaire sur les vers dorés de Pythagore*.

Selon une tradition Pythagore fut brûlé, selon une autre il se réfugia à Métaponte où il mourut. Quand la paix revint, il fut permis aux pythagoriciens de retourner à Crotone mais ils durent modifier la constitution de leur société. Au IV^e siècle avant J.-C., Aristoxène de Tarente aurait connu les derniers représentants de l'école. On prétend, enfin, que Philolaos aurait trahi les secrets de la secte et vendu à Denys de Syracuse, ou à Dion, trois livres contenant la doctrine ésotérique, livres que Platon aurait lus ou achetés lors de son premier voyage en Sicile et dont il se serait servi dans le *Timée*.

II. — L'ordre pythagoricien

A Crotone l'expression « les pythagoriciens » ne désigne pas seulement une école, elle désigne un parti qu'on oppose à celui des cyloniens, d'où des haines et des querelles. Le pythagorisme est, en effet, une sagesse qui se déploie dans tous les domaines, aussi bien celui de la connaissance, que celui de la religion, celui de l'esthétique ou celui de la politique. Le recrutement des adeptes était fait avec soin selon le visage, la démarche, les habitudes et les penchants des candidats. Une première initiation durait de deux à cinq ans et comprenait des épreuves (διαπειρα). Le novice était soumis à l'épreuve du silence (ἐχεμυθία), il se bornait à écouter les leçons du maître sans demander une explication ; d'où le nom d'ἀκουσματικοί donné aux débutants. Durant cette première initiation les élèves ne voyaient pas le maître dont ils étaient séparés par un rideau, d'où le nom de οἱ ἔξω, les exotériques. Puis les néophytes passaient au rang des mathématiciens et, affranchis du silence, ils devaient enseigner. Enfin venaient les physiciens qui étudiaient les phénomènes de la nature. Les femmes sont admises dans l'ordre. Tous les membres doivent une obéissance absolue et le Αὐτὸς ἔφα (c'est Lui qui l'a dit), sert de référence suprême. La secte présente tous les caractères d'un ordre monastique : promenade et prière le matin, jeûnes fréquents, interdiction de toute nourriture animale, interdiction de tout sacrifice religieux, enfin interdiction de manger des fèves pour un motif qui n'a jamais pu être véritablement élucidé. Certains prétendent même que l'ordre avait adopté un uniforme composé d'un vêtement de laine ou de lin blanc.

Terminons en soulignant que différents problèmes importants mais insolubles se posent. Les pythagoriciens ont-ils adopté les maximes et les usages des sectes orphiques, ou les sectes et les mystères orphiques sont-ils sortis de la société pythagoricienne ? Josèphe prétend que la secte juive des Esséniens suivait un genre

de vie qui se serait inspiré du pythagorisme ; Creuzer pense qu'il n'y a pas eu influence mais seulement des analogies qui s'expliqueraient en remontant aux sources persanes où les pythagoriciens et les Esséniens auraient également puisé.

III. — Le nombre

Les pythagoriciens sont célèbres pour avoir fait leur la devise « Tout est nombre » ; certains historiens de la philosophie et des sciences ont voulu voir là le début d'une vision scientifique et moderne du monde pour laquelle comprendre c'est mesurer et pour qui il n'y a de scientifique dans une connaissance que ce qu'il y a en elle de mathématique. C'est ainsi que L. Brunschvicg dans *Le rôle du pythagorisme dans l'évolution des idées* (Paris, 1937), félicite Pythagore de cette intuition géniale mais déplore de trouver toujours dans les spéculations de celui-ci de nombreuses superstitions se rapportant aux nombres et constituant, à côté de l'arithmétique véritable, une arithmologie se complaisant dans des considérations nébuleuses et mythologiques.

Mais c'est peut-être un contresens de vouloir faire de Pythagore l'ancêtre encore hésitant de ce règne de la quantité qui caractérise les temps modernes ; le pythagorisme est, en effet, sous-tendu par une vision du monde qui implique une conception du nombre bien différente de celle qui est maintenant la nôtre. Nous considérons aujourd'hui le nombre comme une collection d'unités, c'est ainsi que 3 résulte pour nous de l'addition de 1 à 1 et encore à 1 ; le nombre naît donc d'une répétition de l'unité. D'une telle conception sont nées des philosophies de la déduction et du développement conduisant à des techniques de la puissance.

Pour les pythagoriciens, au contraire, le nombre est né de la division de l'Unité. « L'Un en se dédou-

blant se double, un a produit deux » comme le dit Aristote (*Méta.*, XIV, 3). A proprement parler, il n'y a donc pas de pluriel de l'Unité, ou plutôt il faut distinguer l'Un (τὸ ἓν), le Nombre des nombres, et la monade, le nombre des choses nombrées. Une telle conception du monde conduit à une philosophie de l'enveloppement dans laquelle le nombre fait partie de l'Unité, loin que ce soit l'unité qui fasse partie du nombre.

Ainsi, alors qu'aujourd'hui nous schématiserions volontiers tout nombre par une suite de segments

$$8 = \text{|||||}$$

les pythagoriciens représenteraient plus volontiers le nombre par la division du cercle :

$$8 = \text{○}$$

Dès lors on comprend que pour les pythagoriciens tout nombre ait été non seulement une collection mais aussi une figure ; 3 c'est le triangle, 4 c'est le carré, 5 c'est le pentagone, 6 c'est l'hexagone, etc. Telle est la raison pour laquelle ils représentaient les nombres par des nombres-points

$$3 = \begin{array}{c} \bullet \\ \bullet \quad \bullet \end{array} \qquad 6 = \begin{array}{c} \bullet \\ \bullet \quad \bullet \\ \bullet \quad \bullet \quad \bullet \end{array}$$

Une telle représentation graphique leur permet de démontrer d'un seul coup d'œil que la somme des nom-

bres impairs est égale à la suite des nombres carrés¹, en effet :



$$\begin{aligned} 1 + 3 &= 2^2 & 1 + 3 + 5 &= 3^2 \\ 1 + 3 + 5 + 7 &= 4^2 \end{aligned}$$

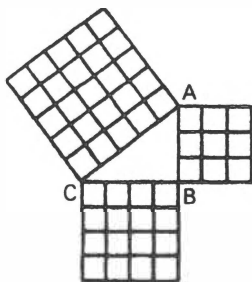
C'est également par un procédé graphique que se trouvait démontré

$$(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$$



voire le célèbre théorème de Pythagore :

$$AB^2 + BC^2 = AC^2$$



Le nombre pythagoricien, parce qu'il est surtout une figure, possède donc une individualité, voire une per-

1. Cf. Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*, trad. J. Dupuis, Paris, 1892; rééd. Bruxelles, 1966, p. 65.

sonnalité, qui exprime les relations de la partie et du Tout à l'intérieur d'une harmonie. Ainsi le principe premier c'est l'Un qui renferme en lui tous les nombres et s'élève au-dessus de tous les contraires, il est le nombre des nombres. Quant aux nombres proprement dits ils sont l'être même (τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὄν), l'être dans toutes les catégories de l'être. Ils sont l'élément matériel (ὡς ὕλην), l'élément formel (ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις), les causes (αἰτίους); ils sont les principes qui se trouvent dans tous les êtres de la nature, êtres qui sont matériels et doués de mouvement. Les nombres sont à la fois la substance, la matière et le principe du mouvement de ces êtres. Ces principes sont dans (ἐνυπάρχει) les choses, et, puisqu'ils sont à la fois la forme et la matière, il est clair qu'ils en sont inséparables. Mais quoique inséparables, les nombres semblent distincts des choses : car ils sont antérieurs à tous les êtres de la nature; ils sont donc à la fois transcendants et immanents¹. Par conséquent, les nombres sont des choses parce que les choses sont des nombres; il est donc indifférent d'étudier les uns ou les autres.

Si l'on veut bien comprendre le sens et la portée de la célèbre définition que nous a léguée Théon de Smyrne : « Selon la doctrine des pythagoriciens, les nombres sont pour ainsi dire le principe (ἀρχή), la source (πηγή) et la racine (ρίζα) de toutes choses »², il ne faut pas oublier que le nombre, en tant qu'il exprime la relation de la partie et de l'Un-Tout, traduit un intervalle qui est tout autre chose qu'un simple intervalle métrique, mais qui constitue un véritable intervalle ontologique devant nous conduire à réfléchir sur la notion d'harmonie. Relation de l'individu à l'Être, du Multiple à l'Un-Tout,

1. Cf. Aristote, *Métaphysique*, I, § 5.

2. Théon de Smyrne, *Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la connaissance de Platon*, trad. J. Dupuis, Paris, 1892; rééd. Bruxelles, 1966, p. 27.

le nombre pythagoricien n'est pas une simple quantité : il est un intervalle harmonique. Cette dernière notion est finalement la clef de voûte de toute science et surtout de celle du cosmos.

IV. — La musique

Les pythagoriciens ne sont tout particulièrement intéressés à la musique et, outre Pythagore lui-même, il faut citer parmi eux Hippiase de Métaponte, Aristoxène de Tarente et Nicomaque de Gêrase. L'harmonie étant le principe qui concilie les principes contraires entrant dans la constitution de tout être, elle est cette proportion qui unit, dans tous les domaines, les éléments en discorde. Elle se rencontre naturellement dans la musique où les notions de dissonance et de consonance jouent un grand rôle ; en outre, la musique contient en elle toute une arithmétique cachée que les pythagoriciens ont travaillé à mettre au jour et où ils ont souligné le rôle essentiel du nombre et de la proportion. Comme le dit Théon de Smyrne :

« Puisqu'on dit qu'il y a des nombres consonants, on ne saurait trouver en dehors de l'arithmétique la raison de la consonance qui a les plus grandes vertus, étant dans l'âme raisonnable la vérité, dans la vie la félicité, dans la nature l'harmonie ; et l'harmonie elle-même qui est répandue dans le monde ne s'offrant à ceux qui la cherchent que lorsqu'elle leur est révélée par des nombres »¹.

L'harmonie sensible est celle qui se fait sentir par les instruments, l'harmonie intelligible celle qui consiste dans les nombres. Telle est la raison pour laquelle les pythagoriciens firent des recherches sur les rapports entre la longueur et la grosseur des cordes, ainsi qu'entre la tension à laquelle on les soumettait en tournant les chevilles, et les sons que ces cordes pouvaient

1. Théon de Smyrne, *loc. cit.*, p. 79.

émettre lorsqu'on les faisait vibrer. La détermination numérique des intervalles, ainsi que l'invention de l'octochorde et de l'heptachorde, étaient attribuées à Pythagore. Les pythagoriciens avaient également étudié les rapports des sons et des volumes de vases frappés : « Ces consonances, les uns ont voulu les obtenir par des poids, d'autres par des longueurs, d'autres par des mouvements nombrés, d'autres encore par la capacité des vases. On raconte que Lasus d'Hermione et les disciples d'Hippase de Métaponte, ce dernier de la secte de Pythagore, ont observé sur des vases la rapidité et la lenteur des mouvements à l'aide desquels les consonances se calculent en nombres. Prenant plusieurs vases de même capacité et semblables, on a laissé l'un vide et l'on a rempli l'autre à moitié d'un liquide, puis on a frappé chacun d'eux, on a obtenu la consonance d'octave »¹. Ces études des relations de consonance étaient capitales non seulement pour la construction d'instruments à cordes ou à vent, mais aussi pour la construction des théâtres, étant donné les nombreux problèmes d'acoustique qui se posent à leur sujet.

Cette harmonie musicale préside à toute une conception du monde.

1. **Musique et astronomie.** — Lorsque Platon dit de la musique et de l'astronomie qu'elles sont deux sciences sœurs (*Rép.*, VII, 530 d), il parle comme quelqu'un pour qui la doctrine de Pythagore ne devait pas avoir beaucoup de secrets. Voici un passage capital de Théon de Smyrne nous permettant de comprendre ce qu'il faut entendre par « harmonie des sphères célestes » : « Relativement à la position et à l'ordre des sphères ou des cercles sur lesquels sont emportées les

1. Théon de Smyrne, *loc. cit.*, p. 97.

planètes, voici l'opinion de certains pythagoriciens. Le cercle de la Lune est le plus rapproché de la Terre, celui de Mercure est le deuxième au-dessus, puis vient celui de Vénus, celui du Soleil est le quatrième, viennent ensuite ceux de Mars et de Jupiter, celui de Saturne est le dernier et le plus rapproché des étoiles. Voici ce que déclare Alexandre d'Étolie [...]:

Les sept sphères donnent les sept sons de la lyre et produisent une harmonie (c'est-à-dire une octave), à cause des intervalles qui les séparent deux à deux.

D'après la doctrine de Pythagore le monde étant, en effet, harmonieusement ordonné, les corps célestes, qui sont distants deux à deux selon les proportions des sons consonants, produisent, par leur mouvement et la vitesse de leur révolution, les sons harmoniques correspondants.»¹ Le monde est comme une lyre à sept cordes. Ainsi pour les pythagoriciens la gamme est un problème cosmique et l'astronomie une théorie de la musique céleste.

2. Musique et architecture. — La notion d'intervalle harmonique, à la constitution de laquelle préside le nombre, cette racine de toutes choses, se trouve également au cœur de l'architecture et plus précisément de l'architecture sacrée où des traditions égyptiennes durent jouer un grand rôle. Le temple grec constitue une véritable musique pétrifiée et Georgiadès a pu, en étudiant les intervalles qui séparent les colonnes du Parthénon et les Propylées, retrouver des nombres rigoureusement proportionnels à la gamme pythagoricienne. Ces traditions d'harmonies architecturales, avec tous les tours de mains qu'elles comportaient pour construire des polyèdres réguliers ou des figures lourdes de symbolisme ésotérique, telles que l'hexa-

1. Théon de Smyrne, *loc. cit.*, p. 227.

gone, la rosace, le pentagramme, se transmirent des pythagoriciens aux bâtisseurs de cathédrales du Moyen Age. Ce sont ces traditions que l'on retrouve au centre de l'ouvrage capital de Vitruve (I^{er} siècle av. J.-C.), *De architectura*, qui fut un des livres de chevet du Moyen Age et de la Renaissance¹.

Ainsi, dans et par le nombre, la proportion et l'harmonie, il est possible de joindre l'espace au temps dans tout autre chose que dans notre moderne concept de vitesse. Dans le rythme les intervalles temporels de la musique et les intervalles spatiaux de l'architecture se rejoignent et président à l'harmonieux mariage de l'étendue et de la durée.

3. Consonance et sympathie. — Arithmétique et musique, nombre et harmonie sont donc inséparables les uns des autres et c'est en eux que se trouve la clef d'une compréhension véritable du concert du monde. Née de sympathies, la musique engendre les consonances qui, transcendant les intervalles qui séparent les individus les uns des autres, leur permet de résonner entre eux et de symboliser avec ce qui les entoure et par rapport à quoi ils sont comme une note dans la gamme. Le nombre exprime donc les relations du Temps et des temps, de l'Espace et des espaces, du Corps et des corps ; il traduit la division de l'Unité et les différentes allures des itinéraires conduisant à la Source. Le nombre est à la fois la présence et la distance des choses, des êtres et du Monde ; il porte en lui quelque chose de la déchirure de Dionysos-Zagreus et l'allusion harmonique à cette réconciliation que faisait naître la magie des chants d'Orphée.

1. Cf. surtout *De architectura*, III, 1.

V. — L'arithmologie pythagoricienne

Les nombres, les figures et les volumes ayant une individualité, ou plus précisément une personnalité, en fonction de la place qu'ils occupent dans le concert du monde furent, de la part des pythagoriciens, l'objet de spéculations obscures ou fumeuses dans lesquelles on n'a voulu voir trop souvent que superstitions sans portée. Ainsi naquit une arithmologie que l'on pourrait donner comme étant à l'arithmétique ce que l'astrologie est à l'astronomie. Pour échevelées que puissent être lesdites spéculations il convient de ne pas oublier ce qui les anime, à savoir une conception du monde, et plus précisément de la quantité, différente de la nôtre. Les pythagoriciens n'ont pas consommé le divorce entre la quantité et la qualité ; il y a pour eux un élément spirituel des nombres qui fait de ceux-ci de véritables existants que l'on ne saurait réduire à de simples mesures. Nous ne pouvons donner ici que quelques exemples de ces spéculations¹.

Les nombres pairs étaient tenus pour féminins et les nombres impairs pour masculins : « Si on les divise l'un et l'autre en unités, le pair montrera un lieu vide au milieu, là où le non-pair a toujours le milieu rempli d'une de ses parties, et pour cette cause [les pythagoriciens] ont opinion que le pair ressemble plus à la femelle et non-pair au mâle. »² Le nombre 3 est tenu pour parfait « parce qu'il est le premier nombre qui ait un commencement, un milieu et une fin ; et il est à la fois ligne et surface, c'est, en effet, un nombre triangulaire équilatéral dont tous les côtés valent deux unités.

1. On consultera sur le problème les ouvrages de Chaignet et de Delatte, ainsi que Matila Ghyka, *Philosophie et mystique du nombre*, Paris, 1952, et E. Bindel, *Les éléments spirituels des nombres*, trad. de Mazé, Paris, 1960. Théon de Smyrne reste notre principale source ainsi que Jamblique.

2. Plutarque, *Questions romaines*, CII, 288 c, trad. Amyot.

Enfin le nombre 3 est le premier lien et la puissance du solide, car l'idée de solide repose sur les trois dimensions »¹. 5 est le premier nombre qui résulte par addition du premier nombre féminin et du premier nombre masculin. 6 est le produit du premier nombre masculin et du premier nombre féminin, c'est la raison pour laquelle il est appelé « mariage »². « Un autre nombre de la décade, le nombre 7, est doué d'une propriété remarquable : c'est le seul qui n'engendre aucun nombre compris dans la décade et qui n'est engendré par aucun d'eux, ce qui a porté les pythagoriciens à lui donner le nom de Minerve, parce que cette déesse n'a point été engendrée par une mère et n'a point été mère ; elle ne provient d'aucune union et n'a été unie à personne [...] Sept est le seul nombre qui, multiplié par un autre, n'engendre aucun de ceux qui sont dans la décade, et qui n'est produit par la multiplication d'aucun nombre. »³ Théon de Smyrne précise que c'est en sept semaines que le fœtus peut arriver à sa perfection, dans le septième mois qu'il devient viable, que c'est à l'âge de sept ans que les enfants perdent leurs premières dents, que les signes de puberté apparaissent dans la seconde période de sept ans et que la barbe commence à croître dans la troisième période de sept ans. D'un équinoxe à un autre on compte sept mois ; la tête a sept ouvertures, le corps possède sept viscères. Le nombre 8 se compose de l'unité et du septenaire. Le nombre 9 est le premier carré parmi les impairs.

Mais c'était tout particulièrement la décade, la *tétraktys*, qui paraissait douée de pouvoirs extraordinaires. Jamblique nous a conservé la formule du serment pythagoricien : « Non, je le jure par celui qui a

1. Théon de Smyrne, *loc. cit.*, p. 77, cf. aussi p. 165.

2. *Loc. cit.*, p. 169.

3. *Loc. cit.*, p. 169.

transmis à notre âme la *tétraktys* en qui se trouvent la source et la racine de l'éternelle nature » ; c'était également à elle que l'on adressait une prière : « Bénis-nous, nombre divin, toi qui as engendré les dieux et les hommes ! O sainte Tétraktys, toi qui contiens la racine et le flux éternel de la création ! Car le nombre divin débute par l'unité pure et profonde et atteint ensuite le quatre sacré ; ensuite il engendre la mère de tout, qui relie tout, le premier-né, celui qui ne dévie jamais, qui ne se lasse jamais, le Dix sacré, qui détient la clé de toutes choses. » Théon de Smyrne nous dit que la Tétraktys complète la série des nombres, qu'elle comprend en elle-même la nature du pair et de l'impair, de ce qui est en mouvement et de ce qui est immuable, du bien et du mal¹. La décade possède, en outre, la propriété de renfermer en elle un nombre égal de nombres premiers et de nombres composés ; elle peut être enfin représentée par la figure ci-dessous :

$$10 = 1 + 2 + 3 + 4$$



qui montre clairement que $10 = 1 + 2 + 3 + 4$. Ajoutons encore que, « parmi les nombres compris dans la décade, les uns engendrent et sont engendrés, par exemple, 4 multiplié par 2 engendre 8 et il est engendré par 2. D'autres sont engendrés mais n'engendrent pas, comme 6, qui est le produit de 2 par 3, mais qui n'engendre aucun des nombres de la décade ; d'autres engendrent, mais ne sont point engendrés, comme 3 et 5, qui ne sont engendrés par aucune combinaison de

1. Théon de Smyrne, *loc. cit.*, p. 175.

nombres, mais qui engendrent ; savoir : 3 produit 9, et, multiplié par 2 produit 6, et 5 multiplié par 2 produit 10 »¹. Ainsi la Décade est un nombre véritablement divin, selon Nicomaque de Gérase :

« Comme le Tout était d'une multitude illimitée, il fallait un Ordre [...], or, c'est dans la Décade que préexistait un équilibre naturel entre l'ensemble et les éléments [...]. C'est pourquoi de par sa raison le Dieu arrangeant avec art se servit de la Décade comme d'un canon pour le tout [...] et c'est pourquoi les choses, du ciel à la terre, ont pour les ensembles et les parties leurs rapports de concordance basés sur elle et ordonnés d'après elle. »

Les spéculations pythagoriciennes se retrouvent également à propos des figures géométriques. Nous citerons, par exemple, le triangle que les pythagoriciens qualifiaient de « sacré » et dont les propriétés étaient bien connues des Égyptiens. Il s'agit du triangle ayant pour côtés 3 et 4 et pour hypoténuse 5, c'est le seul triangle dont les trois côtés soient faits de nombres qui se suivent, il a surtout la précieuse propriété d'être un triangle rectangle puisque

$$3^2 + 4^2 = 5^2.$$

Cette particularité permet à l'architecte, muni d'une corde comportant 12 nœuds équidistants, de tracer aisément sur le sol un angle droit, ce triangle, en tant que rectangle, est naturellement inscriptible dans un demi-cercle. En outre, si les côtés de ce triangle sont 3, 4, 5, sa surface est égale à 6. Parmi les autres figures auxquelles les pythagoriciens attribuaient des propriétés géométrico-magiques, il faut citer le pentagone, le pentagramme ou pentalpha.

Terminons en parlant de polyèdres pythagoriciens qui jouent un rôle essentiel dans l'histoire des idées en général et dans celle de l'architecture en particulier.

1. Théon de Smyrne, *loc. cit.*, p. 169 ; sur la Tétraktys, cf. Delatte, *loc. cit.*, p. 249.

Les polyèdres réguliers sont formés de polygones réguliers identiques pour un même polyèdre ; ces polyèdres sont inscriptibles dans une sphère, il n'y en a que cinq : le tétraèdre, l'octaèdre, le cube, l'icosaèdre et le dodécaèdre. Ils peuvent se transformer les uns dans les autres, mais pas n'importe lequel d'entre eux en n'importe quel autre. Chacun de ces cinq corps était attribué à un élément : le tétraèdre au feu, l'octaèdre à l'air, le cube à la terre, l'icosaèdre à l'eau, le dodécaèdre au cinquième élément qui embrasse tous les autres. Cette tradition pythagoricienne a été reprise par Platon dans le *Timée* ; elle a joué un rôle essentiel dans les tracés des cathédrales et dans la construction des lanternes vénitiennes. Nous retrouvons ces polyèdres dessinés par Vinci dans l'ouvrage de Luca Pacioli, *De divina proportionem* qui date de 1509.

Ainsi donc, le pythagorisme ne fait pas que raisonner sur les nombres, il rêve aussi sur eux. Il serait essentiel de rechercher le sens latent de chacun de ces rêves qui ont alimenté toute une symbolique faisant de chacun d'eux le porteur d'un message.

VI. — La métempsycose

Pythagore passait pour se ressouvenir de ses vies antérieures et la réminiscence (ἀνάμνησις) dont il était capable lui permettait d'avoir présent à l'esprit ce qu'il avait appris dans ses existences passées. Il est inutile de souligner ce que le platonisme pourra devoir à une telle théorie. Pour les pythagoriciens l'âme est un être démonique jeté dans la prison du corps. Jadis elle vivait près des dieux mais elle ne peut désormais percevoir qu'à travers sa geôle. Après la mort, l'âme se sépare du corps et va se purifier dans l'Hadès avant de revenir sur la terre habiter un nouveau corps. Au cours des transmigrations les âmes expient les fautes qu'elles

ont pu commettre dans leur vie antérieure ; lorsqu'elles sont jugées dignes d'être libérées de la roue des existences elles connaissent une immortelle vie divine.

De telles croyances entraînaient un certain nombre de prescriptions dont l'interdiction de manger de la viande de crainte de dévorer le corps d'un parent ou d'un ami réincarné dans un animal.

Les nombreuses règles ascétiques et morales qu'observaient les pythagoriciens visaient à instaurer l'harmonie entre les hommes et entre les hommes et le cosmos afin de parvenir à une unité anthropocosmique.

VII. — Les héritiers de Pythagore

Une tradition tardive affirmait que la secte se divisait en *mathématiciens*, qui connaissaient vraiment la doctrine, et en *acousmatiques*, qui n'en avaient appris que les rudiments. Beaucoup de noms de pythagoriciens désignent des personnages légendaires. Mais il faut retenir ceux d'Hippase de Métaponte qui florissait vers 538, d'Alcméon de Crotone qui florissait vers 500 et qui introduisit le pythagorisme en médecine, de Philolaos qui aurait initié Platon aux mystères de la secte ; citons enfin Archytas de Tarente, un ami de Platon, qui écrivit principalement sur la musique.

De nombreux mouvements doivent, de près ou de loin, quelque chose au pythagorisme et Pacioli, Paracelse, Képler en furent probablement pénétrés.

VIII. — Sens et actualité du pythagorisme

Le pythagorisme eut une grosse influence sur Platon. Les spéculations du *Timée*, l'assimilation platonicienne du corps à une prison, la théorie de la réminiscence, les différents mythes eschatologiques de l'élève de Socrate sont issus d'une tradition pythagoricienne ou, peut-être plus précisément, orphico-pythagoricienne.

Mais Platon, qui disait : « Si nous enlevions le nombre à la race humaine, nous n'arriverions jamais à aucune sagesse » (*Epinomis*, 977 b), a vu avec lucidité que les mathématiques n'étaient que « le prélude de l'air qu'il faut apprendre ». Si nous nous en tenons à une conception purement quantitative du nombre nous ne posséderons qu'une métrétique nous laissant dans l'ignorance

de la véritable Métretéique, celle de la Juste Mesure. La connaissance de la quantité ne nous donne pas la science de La Mesure nous permettant de condamner l'excès comme le défaut. Si nous nous contentons de mesures sans connaître la vraie Mesure, celle du Bien, nous sombrerons dans la démesure.

Nous pourrions dire qu'un des drames essentiels de notre époque se trouve dans ce « règne de la quantité » qui ne nous donne plus du nombre qu'une conception résiduelle. Nous affirmons volontiers que « comprendre c'est mesurer », nous nous rendons « maîtres et possesseurs de la nature », nous développons une puissance technique de plus en plus considérable mais, si nous savons bien de quoi la science et la technique nous libèrent, nous oublions de nous demander en vue de quoi elles nous rendent libres. Nos mesures sont de plus en plus privées de Mesure et nous vivons chaque jour davantage sous le joug de violences techniques qui, pour douces et insidieuses qu'elles soient, n'en sont pas moins des plus dangereuses. En outre, notre conception résiduelle de la quantité s'exerce dans un nouveau domaine : celui de la statistique. Celle-ci nous amène à confondre la moyenne et la norme, ce qui se fait et ce qui devrait se faire, la quantité et la qualité ; c'est ainsi que nous pensons volontiers qu'un bon livre est celui qui se vend à des centaines de milliers d'exemplaires, que la vente d'un disque dépassant le million d'exemplaires nous indique que nous sommes en présence d'une œuvre de qualité. Le culte du record et de la performance envahit tous les domaines et se détache sur un fond de gratuité tel que l'homme d'aujourd'hui, à qui l'on propose de tous côtés des explications de plus en plus nombreuses empruntées à la science, à l'histoire ou à la politique, se reconnaît bien volontiers dans les héros de l'absurde qui montent en haut de pentes de plus en plus escarpées, des rochers de plus en plus lourds sans savoir en vue de quel but a lieu un tel déploiement de forces. Le « désenchantement des sociétés techniciennes », dont parle Max Weber, vient de ce que l'homme des pays surdéveloppés possède aujourd'hui une infinité de moyens qu'il est impuissant à mettre au service d'une fin digne de ses efforts et capable de leur donner un sens.

Il est donc toujours temps de nous souvenir que Pythagore conseillait à ses disciples de se demander chaque soir : « Quelle faute ai-je commise ? Quel bien ai-je fait ? Quel devoir ai-je oublié ? » Le règne de la quantité et celui de la puissance ne devraient pas nous faire croire que nous sommes désormais dispensés de nous poser quotidiennement ces trois questions.

Chapitre III

HÉRACLITE

Nous ne savons à peu près rien de la vie d'Héraclite et ses dates ne peuvent même pas être fixées avec certitude. Il semble que l'on puisse tout de même admettre l'assertion d'Apollodore selon laquelle il florissait dans la **LXIX^e** Olympiade, c'est-à-dire vers 500 avant J.-C., alors que Darius I^{er} était roi des Perses.

Il appartenait à une très illustre famille aristocratique d'Éphèse et semble en avoir gardé une sorte de dédain à l'égard des hommes, détail qui se trouve nettement exprimé dans quelques-uns de ses fragments où il fustige les mœurs politiques de ses concitoyens. Une tradition nous le présente d'humeur mélancolique et des auteurs chrétiens, donc tardifs, prétendent qu'il aurait été persécuté pour athéisme.

Nous ne savons pas grand-chose des maîtres qu'il aurait pu avoir ; on en a fait un élève de Xénophane mais il semble bien que ce dernier avait déjà quitté l'Ionie lorsque Héraclite naquit. En tout cas, il dut lire le poème de celui-ci et connaître les cosmologies des Milésiens puisqu'il nous dit (fgt 38) que Thalès fut le premier astronome. Il cite également Pythagore (fgt 81) et Hécatéé. Il est probable que l'œuvre d'Héraclite fut connue de Parménide dont il devait être l'aîné de vingt-cinq ans.

Nous ne savons pas avec certitude le titre de l'œuvre d'Héraclite ; selon Diogène Laërce, qui en énumère plusieurs, ce livre aurait été divisé en trois parties : l'une traitant de l'univers, l'autre de la politique et la dernière de la théologie.

Diogène Laërce nous relate différentes légendes sans intérêt au sujet de la mort d'Héraclite qui dut avoir lieu aux environs de 470.

L'ouvrage d'Héraclite ne nous est connu que par de courts fragments ; de bonne heure une réputation de grande obscurité entoura le philosophe qui finit par être surnommé l'Obscur

(σκοτεινός). Cette obscurité tient peut-être au fait que le livre fut écrit dans le dialecte ionien et que de nombreuses questions grammaticales se posent à son sujet, comme le signalait déjà Aristote. Beaucoup, toutefois, prétendent que l'obscurité d'Héraclite était voulue et que l'Éphésien se serait réfugié dans l'hermétisme afin de n'être compris que d'un petit nombre d'initiés; Socrate avouait lui-même que l'aide d'un bon «nageur de Délos» lui serait nécessaire pour lui permettre la lecture d'un tel livre. Héraclite passa donc pour un «faiseur d'énigmes»; mais peut-être le fut-il aussi, pour ainsi dire, malgré lui. Il se donne, en effet, pour le messager d'un Logos qui le dépasse et dont il n'est que le truchement; or sa voix, comme celle de la sibylle dont il parle, a traversé des siècles pour parvenir jusqu'à nous en nous apportant tout autre chose que des formules vite épuisées par un sens unique et compris une fois pour toutes. Les fragments d'Héraclite parlent, pour ainsi dire, sans cesse et ne finiront jamais de nous transmettre du Sens, aucune interprétation ne saurait les épuiser, les expliciter et mettre un point final au problème de leur interprétation; leur concision même résulte de cet effort qu'a dû faire l'expression pour parvenir à se situer entre le «tout» et le «rien»: elle s'est déprise du silence, mais, ne pouvant tout dire, elle s'est rattachée à ce Sens qu'elle n'épuise pas dans les mots qui en proviennent. Telle est la raison pour laquelle les fragments d'Héraclite ne cessent de nous parler: ce sont des témoins du temps qui viennent par conséquent surgir toujours dans le nôtre.

I. — Le Logos

Le Logos qu'invoque Héraclite est un verbe transcendant dont le philosophe se fait l'interprète. Le Logos qui s'adresse à Héraclite est précisément le Sens qui descend en lui à la façon d'un message à transmettre: «Si ce n'est pas moi mais le Logos que vous écoutez, il est sage de reconnaître que tout est un» (fgt 50).

Le Logos est ce selon quoi toutes choses arrivent (fgt 1), il gouverne le monde (fgt 72), en outre, il s'abrite dans l'âme (fgt 45). Mais la profondeur même dont il provient ne nous le rend pas totalement accessible: «Tu ne saurais atteindre les limites de l'âme, aussi loin que te porte ta route, tellement est profond

le Logos qu'elle abrite» (fgt 45); il ressemble aux paroles graves et sans fard que prononce la sibylle dont la « voix traverse des milliers d'années, grâce au dieu qui l'anime » (fgt 92). Comme l'oracle qui parle sans dire ceci ou cela, le Logos nous transmet le Sens qu'il nous appartient de déchiffrer dans la mesure de nos forces. Nous savons que « le maître dont l'oracle est à Delphes ne dit ni ne cache rien, mais seulement signifie » (fgt 93); ses paroles restent mystérieuses à l'homme bien qu'elles s'adressent à lui. Il en va de même des relations des hommes et du Logos : « Bien qu'étroitement unis au Logos qui gouverne le monde, ils s'en écartent et trouvent étrange ce qu'ils rencontrent chaque jour » (fgt 72). Quoique présents les hommes sont comme absents, ils ressemblent à des sourds (fgt 34); c'est pourquoi Héraclite nous dit : « Les hommes sont incapables de comprendre le Logos éternel, aussi bien avant qu'ils ne l'entendent que lorsqu'ils l'entendent pour la première fois. Car, bien que toutes les choses arrivent selon le Logos, les hommes semblent sans expérience lorsqu'ils s'essayaient à des paroles ou à des actes semblables à ceux que j'expose en distinguant chaque chose selon la nature et en disant ce qu'elle est. Mais les autres hommes oublient ce qu'ils font lorsqu'ils veillent, tout comme ils oublient tout ce qu'ils font en dormant » (fgt 1).

Le drame de la condition humaine vient de ce que, « bien que le Logos soit commun à tous, la plupart vivent comme s'ils possédaient une pensée particulière » (fgt 2). Il y a donc une présence et une distance de ce par quoi l'homme peut s'élever au-dessus de lui-même pour se comprendre. Car « la demeure des hommes n'abrite pas la connaissance, mais celle du dieu la possède » (fgt 78).

Nous pouvons donc dire qu'il y a un secret *de* l'homme au double sens de ce complément de nom, il

y a un secret qui appartient à l'homme mais ce secret est aussi le secret qui le concerne. Malheureusement les hommes ne savent ni entendre ni dire (fgt 19), ils vivent dans l'apparence (fgt 17) et se nourrissent d'elle, par suite de leur incrédulité la plupart des choses divines leur échappent (fgt 86); cependant la pensée est commune à tous (fgt 113) et « il est donné à tous les hommes de se connaître eux-mêmes » (fgt 116). L'essentiel est donc d'obéir à la volonté de l'Un (fgt 33) et de s'appuyer sur ce qui est commun à tous (fgt 114); mais, Héraclite le dit explicitement : « Si tu n'espères pas, tu ne rencontreras pas l'inespéré qui est scellé et impénétrable » (fgt 18).

Le Logos est donc, à la fois et paradoxalement, un Sens qui nous est transcendant et une signification qui nous est immanente. Le Logos se situe au cœur de la déchirure par laquelle l'homme est écartelé entre l'Être manquant et l'existence qui le constitue; la condition de celui-ci ne peut donc être que tragique.

II. — Le combat et l'harmonie des contraires

Penseur tragique, Héraclite l'est tout particulièrement dans sa théorie du combat et de la lutte qui est un des thèmes essentiels de sa vision du monde. Pour Héraclite la nature aime les contraires et sait en opérer la synthèse pour en faire une harmonie. Mais cette unification, acquise au prix d'une lutte, se conserve comme une tension entre des opposés qui tendent à se séparer les uns des autres ou à se détruire. Dans un ouvrage, jadis attribué à tort à Aristote, *Du monde*, nous trouvons le passage suivant qui est vraisemblablement d'inspiration héraclitéenne et qui se termine d'ailleurs par une citation de l'Éphésien : « Peut-être la nature aime-t-elle les contraires et sait-elle en dégager

l'harmonie, alors qu'elle ne s'intéresse pas aux semblables, c'est ainsi qu'elle unit le mâle et la femelle et ne rapproche pas les êtres de même sexe ; elle a composé la concorde originelle par les contraires et non par les semblables. Il apparaît aussi que l'art, en imitant la nature, fait de même. L'art de la peinture, en effet, en mélangeant le blanc et le noir, le jaune et le rouge, aboutit à des images conformes à l'original ; la musique, en mêlant les notes aiguës et graves, longues et brèves, parvient à une seule harmonie dans des sons différents ; l'art d'écrire, en opérant une combinaison de voyelles et de consonnes, élabore tout son art à partir d'elles. C'est la même chose que l'on trouve chez Héraclite l'Obscur : « Les unions sont des tous et des non-tous, rapprochement et différence, accord et désaccord ; l'Un naît de toutes choses, et toutes choses naissent de l'Un » (fgt 10). Ainsi : « Les contraires s'accordent et la belle harmonie naît de ce qui diffère. Toute chose naît de la lutte » (fgt 8).

Il faut donc proclamer que « le combat est père de toutes choses » (fgt 53) ; le combat est universel, la justice elle-même est une lutte dans la mesure où elle tente d'harmoniser les contraires. Toutes les choses naissent selon la lutte et la nécessité (fgt 80). Ce combat entre les contraires n'est, au fond, que la tragédie même qui oppose l'Un au multiple et le multiple à l'Un. En effet, toutes choses naissant de l'Un et l'Un de toutes choses, c'est donc au cours d'une lutte que le multiple jaillit de l'Un qui l'enfante et qu'il quitte, et c'est au cours d'une autre lutte que le multiple tend à se nier pour redécouvrir son contraire qu'il a abandonné mais dont il est issu.

Par conséquent « la route qui monte et celle qui descend sont une et identique » (fgt 60), l'Identité court à travers la Différence et la Différence est au cœur même de l'Identité ; d'où cette idée que « c'est la même chose

en nous que la vie et la mort, la veille et le sommeil, la jeunesse et la vieillesse, car ceux-ci se transforment en ceux-là, et inversement ceux-là se transforment en ceux-ci » (fgt 88).

L'unité est donc faite de tensions opposées et le grondement des contraires est au cœur de toute harmonie : « Ils ne comprennent pas comment ce qui s'oppose à soi-même est en même temps en harmonie avec soi ; tout comme les tensions opposées de l'arc et celles de la lyre » (fgt 51). La philosophie héraclitéenne du Logos, déjà tragique dans son essence, se prolonge ainsi en une philosophie du déchirement qui, si elle insiste sur l'harmonie cachée et la paix des profondeurs, souligne les mille et un aspects de la guerre que les contraires, les choses et les êtres se livrent à la surface.

III. — Le devenir

L'héraclitéisme est, la plupart du temps, réduit à cette philosophie du devenir que l'on oppose d'une façon un peu sommaire à la philosophie de l'être éléatique et aux ontologies statiques. On sait que Hegel et Nietzsche, de points de vue bien différents, revendiqueront Héraclite comme précurseur en voyant en lui celui qui a proclamé de façon nette qu'il n'y a d'être que du devenir ; mais lorsqu'on parle du devenir chez Héraclite il convient de ne jamais oublier ce qu'il écrit du Logos, sous peine de dénaturer le sens et la portée de ce qu'il a voulu dire.

Certes la philosophie d'Héraclite n'a rien à voir avec une ontologie statique qui se contenterait de proclamer, comme le fera Parménide, que l'Être est et que le non-être n'est pas, mais le devenir dont il est question dans l'héraclitéisme n'est pas un mobilisme affirmant qu'il n'y a que du mouvement et rien de plus.

On connaît l'image célèbre : « On ne peut se baigner deux fois dans le même fleuve » (fgt 91), un disciple faisait même de la surenchère en affirmant que l'on ne s'y baigne jamais une seule fois. Ainsi tout s'écoule et rien ne demeure, « ceux qui descendent dans les mêmes fleuves reçoivent des eaux toujours nouvelles » (fgt 12). Une telle vision du monde s'appuie sur la transformation incessante des choses qui passent et des êtres qui meurent, car le devenir est fait de la perpétuelle métamorphose des substances qui se corrompent et se reforment : « Il n'est pas possible de toucher deux fois une substance périssable dans le même état, car elle se décompose et se reconstitue à nouveau à travers la rapidité du changement, ou plutôt ce n'est pas à nouveau, ni ensuite, mais bien en même temps qu'elle surgit et disparaît » (fgt 91). Nous trouvons dans le devenir le champ où s'affrontent les contraires puisque « les choses froides se réchauffent, le chaud se refroidit, l'humide se dessèche et l'aride s'humidifie » (fgt 126). Dans le devenir il y a par conséquent une sorte de synthèse de l'affirmation et de la négation, c'est pourquoi nous pouvons dire : « Nous descendons et ne descendons pas dans les mêmes fleuves, nous sommes et nous ne sommes pas » (fgt 49 a).

Mais le devenir dont nous parle Héraclite n'est pas un pur devenir linéaire qui serait une négation absolue de l'Être, il se déroule à l'intérieur d'un cercle. Nous le vérifions à propos des éléments eux-mêmes : « La vie du feu naît de la mort de la terre, la vie de l'air naît de la mort du feu, la vie de l'eau naît de la mort de l'air et la terre naît de la mort de l'eau. La mort du feu engendre l'air et la mort de l'air engendre l'eau. La mort de la terre fait naître l'eau, la mort de l'eau fait naître l'air, la mort de l'air engendre le feu. Et inversement » (fgt 76). Il y a donc un cycle du devenir, et ce cycle est lui-même une harmonie dans la mesure où il

réalise la coïncidence des contraires, en effet « sur la conférence, le commencement et la fin coïncident » (fgt 103).

Tout n'est donc pas qu'apparaître au sein d'un devenir pur et absolu puisque, d'une part, demeure le Logos qui gouverne toutes choses et que, d'autre part, ce devenir se déroule à l'intérieur d'un cercle enserré dans des liens puissants. Si nous sommes incapables de saisir ce cercle d'un seul coup d'œil, c'est tout d'abord parce que « la nature aime à se cacher » (fgt 123), c'est ensuite, nous l'avons déjà dit, parce que nous sommes incapables de voir véritablement ce qui se présente à nous. Car, ne l'oublions pas, si « le plus beau des singes est laid comparé à l'espèce humaine » (fgt 82), en revanche « le plus sage des hommes, comparé à la divinité, ressemble à un singe quant à sa sagesse, à sa beauté et à tout le reste » (fgt 83).

Nous pouvons donc dire que la philosophie d'Héraclite est bien plutôt une philosophie du revenir qu'une philosophie du devenir au sens classique du terme ; le devenir dont il est ici question n'est pas, en effet, un devenir *de* l'Être mais un devenir *dans* l'Être. C'est toujours à l'intérieur du Même que s'opèrent les changements : « C'est la même chose que la vie et la mort, la veille et le sommeil, la jeunesse et la vieillesse, car ceux-ci se transforment en ceux-là et inversement ceux-là se transforment en ceux-ci » (fgt 88). Nous retrouvons donc, à peine transposée, l'idée déjà rencontrée selon laquelle toutes les choses naissent de l'Un et l'Un de toutes choses. Héraclite nous dit que « Dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, satiété et famine. Il se transforme comme le feu qui, lorsqu'il est mêlé d'aromates, reçoit des noms différents selon le plaisir de chacun » (fgt 67). Nous ne franchirons donc jamais les limites de l'Un qui sont celles que lui a assignées le Logos qui gouverne ; il en va de lui comme du soleil

qui ne franchira jamais ses limites sinon les Érinyes, gardiennes de la justice sauraient bien le découvrir (fgt 67).

Si l'héraclitéisme était une philosophie du devenir pur et simple, s'il ramenait tout à une combinatoire et à un jeu de relations, il ne se poserait pas le problème du sens du devenir ; tous les mobilismes, les érostratismes et les nihilismes se réclamant peu ou prou de Nietzsche laissent sans réponse la question de savoir où mène le chemin, quand ils ne se refusent pas à trouver un sens à cette question elle-même. Or, Héraclite nous fait une recommandation : « On doit se souvenir de celui qui oublie où mène le chemin » (fgt 71), et il précise que « la sagesse ne consiste qu'en une chose : connaître la Pensée qui gouverne tout à travers toutes choses » (fgt 41).

Toutefois cette sagesse est séparée de tout, ce que ne parvient à comprendre aucun de ceux qui ont pour habitude de discourir (fgt 108). Un devenir sans référence à ce qui le fonde et à l'intérieur de quoi il se situe, serait aux antipodes de ce qu'impliquent les fragments d'Héraclite sur le Logos ; si les hommes se contentent souvent du mobilisme ou l'érigent en vision du monde c'est parce que, ne l'oublions pas, « la demeure des hommes n'abrite pas la connaissance, mais celle du dieu la possède » (fgt 78).

IV. — Le feu

On sait que, parmi les Ioniens, Thalès de Milet avait fait de l'eau le principe de toutes choses, alors qu'Anaximène retenait l'air ; Héraclite, lui, voit dans le feu ce à partir de quoi peuvent être expliqués les différents phénomènes de l'univers. Ce serait, sinon simplifier l'héraclitéisme du moins le lire à travers les verres colorés auxquels nous a habitués le développement de

la chimie moderne que de voir dans ce feu un simple élément de composition à partir duquel auraient été engendrées les diverses associations et décompositions des choses et des êtres. Certes, chez Héraclite, le feu est un élément pour ainsi dire physique : « Le feu se transforme d'abord en mer ; de la mer une moitié devient terre et l'autre souffle igné. [...] Le feu, sous l'effet du Logos divin gouvernant toutes choses, se transforme à travers l'air en humidité germe de toute l'ordonnance de l'univers et qu'il appelle mer. De celle-ci naissent à nouveau la terre, le ciel et tout ce qu'ils contiennent. Comment le monde est à nouveau ramené en arrière et dévoré par le feu, il l'explique clairement ainsi : la terre se dissipe en mer et sa masse est conservée selon la même mesure que celle qu'elle possédait avant qu'elle ne devint terre » (fgt 31).

Le feu est donc ce d'où tout est issu et ce à quoi tout revient ; d'où l'image d'Héraclite : « Toutes choses sont échangées contre le feu et le feu contre toutes choses, de même que les marchandises sont échangées contre de l'or et l'or contre des marchandises » (fgt 90).

Mais le feu est beaucoup plus qu'une substance primordiale ou que l'élément physique essentiel ; en effet, comme l'a bien souligné G. S. Kirk¹, il existe un rapport très étroit entre le Logos (λόγος), l'harmonie (ἁρμονία), le combat (πόλεμος), la discorde (ἔρις), Dieu (θεός), l'Un ("Εν), le feu (πῦρ) et la sagesse (σοφόν). Tous ces termes sont, sinon des synonymes rigoureusement interchangeables, du moins des notions qui impliquent une même intuition centrale. Le feu dont nous parle Héraclite est, en effet, non pas tellement un principe d'explication rationnel que la substantialisation du

1. Cf. G. S. Kirk, *Heracitus, the cosmic fragments*, nouv. éd., Cambridge, 1964 et l'article du même auteur : Logos, ἁρμονία, lutte, dieu et feu, in *Revue philosophique*, 1957, p. 289 ; cf. également sur ce thème : Heidegger, *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, 1958, p. 333.

Logos. C'est « la foudre qui gouverne l'univers » (fgt 64) parce qu'elle est ce Logos fulgurant qui éclaire le monde et le gouverne. En outre, la foudre embrase tout ce qu'elle touche et transforme en feu ce sur quoi elle tombe. C'est pourquoi nous pouvons dire que le cosmos est *en* feu au double sens du terme : il est en feu parce qu'il est fait de ce feu essentiel qui circule à travers tout le cycle des éléments, et il est en feu parce qu'il brûle et qu'il est lui-même une sorte de flamme : « Cet univers identique pour tous n'a jamais été créé par aucun dieu, mais il fut toujours, est et sera un feu éternellement vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure » (fgt 30). Le monde en devenir est donc un feu qui surgit, disparaît et se ravive ; s'il nous est dit que « le feu se repose dans le changement » (fgt 84 a) c'est parce que les choses s'essayaient à une sorte de plénitude qui leur échappe et que leurs tentatives successives constituent précisément ce devenir qui se déploie au cœur même de l'être. Plus tard, dans le *Timée*, Platon donnera une belle définition du temps lorsqu'il en fera « l'image mobile de l'éternité » ; ce ne serait pas forcer la pensée d'Héraclite que de voir dans le feu dont il parle l'image mobile du Logos qui éclaire et celle de l'Un d'où toutes choses sont issues et à quoi elles retournent.

Mais le monde d'Héraclite est *en* feu pour une autre raison. Le monde est, en effet, voué à un embrasement final (ἐκπύρωσις), à une conflagration universelle dans laquelle il périra, non pas pour sombrer à jamais dans le néant, mais pour retrouver, dans cet incendie gigantesque, le principe d'une régénération et d'une renaissance. Tel le Phénix, le monde est appelé à renaître sans cesse des cendres dans lesquelles il doit se consumer. Nous retrouvons donc ici l'image du cycle et celle du cercle où la fin et le commencement se rejoignent. En consumant toutes

les choses le feu les fera retourner à leur principe, c'est pourquoi il est dit : « Le feu survenant jugera toutes choses et s'en emparera » (fgt 66). Mais cet incendie cosmique¹ ne saurait être tenu pour irrémédiable puisque nous savons que cet univers est un feu vivant s'allumant et s'éteignant avec mesure.

Au centre de cette conception se trouve l'idée qu'il existe un Éternel Retour de ce qui naît et de ce qui disparaît. C'est là une vieille idée grecque qui n'est pas propre à Héraclite et que l'on retrouvera chez Platon ou chez les stoïciens. Aujourd'hui nous nous représentons volontiers le temps comme une ligne droite venant du passé et se dirigeant vers le futur, l'irréversibilité du temps nous semble même d'une évidence telle qu'elle nous paraît une sorte de donnée. Mais, en Orient et en Grèce le temps était conçu à la façon d'un cercle. Le retour régulier du jour et de la nuit, celui des saisons comme celui de la position des planètes et des étoiles semblent inciter à voir dans le temps une sorte de cycle ; d'où les images bien connues du cercle du Zodiaque et de la Roue des existences. La Grande Année désignait cette période du temps au bout de laquelle les mêmes événements devaient se reproduire. Les calculs qui se proposent de mesurer cette Grande Année en années ordinaires varient selon les auteurs, mais d'après une tradition, Héraclite l'aurait estimée à 10 800 années solaires. Ce nombre avait été probablement obtenu en multipliant 360 par 30 ; de toute façon, il représente le laps de temps qui s'écoule entre la naissance du monde et sa dissolution dans le feu, prélude à une nouvelle naissance.

1. Certains commentateurs pensent que cette théorie de l'embrassement universel ne doit pas être attribuée à Héraclite mais seulement aux stoïciens ; selon eux cette idée aurait été tardivement incluse dans l'héraclitisme et les fragments dans lesquels il en est question contiendraient des gloses tardives. Sur ce sujet cf. G. S. Kirk, *loc. cit.*, p. 335 sq.

Ainsi donc, puisque le début et la fin de la Grande Année coïncident dans cet embrasement cosmique qui purifie et restaure, la conflagration universelle n'est pas une simple catastrophe de caractère apocalyptique, elle est aussi une apothéose puisque d'elle surgit un monde neuf. Nous vérifions ici encore que « la route qui monte et celle qui descend sont une et identique ». Il convient donc de souligner toute l'importance du fragment 66 dans lequel Héraclite nous dit : « Le feu est satiété et disette. La disette c'est l'organisation (διακόσμησις) du monde selon sa loi, mais l'embrasement (ἐκπύρωσις) du monde est satiété. En effet, ajoute Hippolyte qui rapporte ce texte, Héraclite dit que le feu jugera toutes choses et s'en emparera » (fgt 66). Il importe de bien souligner qu'Héraclite parle de l'organisation du monde comme d'une disette et voit dans l'embrasement de celui-ci une plénitude et une abondance ; il pourrait sembler paradoxal de définir l'organisation comme un manque et la catastrophe comme ce qui accomplit. Mais cet embrasement général est une élévation qui se nourrit de ruines. Dans le feu viennent se rejoindre et se confondre la disette initiale et la satiété finale, il est ce d'où tout part et ce à quoi tout retourne. Ainsi la catastrophe est un accomplissement, accomplissement du rythme de l'Éternel Retour et accomplissement dans lequel la naissance de demain provient de la mort d'aujourd'hui.

Une telle vision du monde pourrait alimenter les spéculations des érostratismes qui cultivent le donjuanisme de la catastrophe et voient dans la destruction même, l'expression la plus haute de la création ; Bakounine ne déclarait-il pas : « La joie de la destruction est en même temps celle de la création ? » Mais précisément la philosophie d'Héraclite n'est pas une invitation aux aventures dans les naufrages car elle demeure une philosophie du Logos nous incitant, non pas à une apologie de

la catastrophe, mais à une méditation sur le Sens qui préside à l'unité du multiple ; la conflagration universelle dont nous parle l'Éphésien est une remontée au principe d'où tous les êtres repartent à nouveau, pèlerins qu'ils sont du vaste circuit de l'existence.

V. — L'homme et la sagesse

Héraclite est traditionnellement présenté, sinon comme un aristocrate au sens social de ce terme, du moins comme un homme qui méprisait la foule et qui n'hésitait pas à dire : « Un seul homme en vaut pour moi des milliers s'il est le meilleur » (fgt 49). Pour lui, en effet, « les opinions humaines ne sont que jeu d'enfants » (fgt 70) et si les hommes nobles préfèrent par-dessus tout la gloire éternelle aux choses périssables, la plupart se rassasient comme des bêtes de somme (fgt 29). Ses invectives s'adressaient aussi bien à ceux qui se perdaient dans les superstitions qu'aux citoyens se conduisant comme des insensés dans la direction des affaires de la cité. Des premiers il disait :

« Ils tentent de se purifier en se souillant de sang, tout comme quelqu'un qui, plongé dans la boue, voudrait se laver avec elle. Quiconque le verrait agir ainsi le tiendrait pour insensé. Et c'est à de telles images des dieux qu'ils adressent leurs prières, semblables à quelqu'un qui parlerait à des maisons sans savoir ce que sont les dieux et les héros » (fgt 5).

Des seconds, il affirmait :

« Les Éphésiens devraient se pendre et abandonner leur cité aux enfants, eux qui ont exilé Hermodore, l'homme le plus remarquable d'entre eux, en disant : "Que personne d'entre nous ne soit très remarquable. S'il en est un, qu'il aille ailleurs et avec d'autres" » (fgt 121). En effet, les hommes se fient « aux chanteurs de rue et prennent la foule pour guide sans savoir que nombreux sont les méchants et bien rares les bons » (fgt 104).

C'est pourquoi il lançait ce vœu à la tête de ses concitoyens : « Que la richesse, ô Éphésiens, ne vous

manque jamais afin que votre inconduite soit manifeste» (fgt 125 *a*). D'ailleurs Héraclite ne voulut pas hériter de la magistrature que possédait son père et il refusa de donner des lois à Éphèse, prétextant que la corruption des habitants de la ville était si grande qu'il n'y avait plus désormais de remède possible. Toutefois Héraclite n'abandonna jamais sa cité; invité à Athènes, il refusa de s'y rendre, il déclina également les honneurs que Darius lui offrait à la Cour de Perse.

Héraclite méprisait aussi pas mal de ses aînés: « Homère méritait d'être chassé des assemblées et de recevoir la bastonnade, de même qu'Archiloque » (fgt 42), Pythagore est qualifié par lui de « roi des querelleurs » (fgt 81); quant à Hésiode, Xénophane, Hécatee et toujours Pythagore, ils n'étaient que des érudits sans intelligence (fgt 40).

Mais si Héraclite faisait preuve d'un certain pessimisme à l'égard de ceux qu'il côtoyait chaque jour, à tel point qu'il avait reçu le surnom de ὀχλολοῖδορος, c'est-à-dire contempteur de la populace, il n'en avait pas moins une conception de l'homme qui se rapportait étroitement aux idées que nous avons déjà rencontrées. Pour lui l'âme de l'homme est un feu et elle doit demeurer sèche; dans l'ivresse elle devient humide, connaît la folie et meurt. Selon Diogène Laërce, Héraclite contracta une hydropisie dans les derniers jours de sa vie et demanda aux médecins comment ils s'y prendraient pour transformer la pluie en sécheresse. Ceux-ci ne comprenant pas cette énigme, Héraclite s'enferma dans une étable pensant que la chaleur du fumier ferait disparaître l'eau qui le tourmentait.

Que l'âme humaine soit un feu et une exhalaison chaude peut être tenu pour une proposition commandant une sorte de psychophysiologie élémentaire; mais cette idée est également à rattacher au symbolisme du feu que l'on retrouve derrière des expressions comme

la « chaleur de la vie », la « flamme de la passion », ou la « fièvre de l'amour qui nous consume ». En outre et surtout, elle doit être rapprochée de tout ce qu'Héraclite dit du Logos et du Feu.

Les conceptions d'Héraclite ayant trait à l'âme humaine nous placent souvent en face de grandes difficultés d'interprétations, car les fragments que nous possédons à ce sujet sont peut-être parmi les plus obscurs de ceux qui sont parvenus jusqu'à nous. En effet, Héraclite affirme que c'est un plaisir pour les âmes de tomber dans la vie, mais il ajoute que notre vie naît de la mort des âmes et que leur vie naît de notre mort (fgt 77). Ne faut-il pas songer, ici encore, à la parole d'Anaximandre et entendre que le plaisir de la vie est un plaisir coupable que l'âme paye d'une sorte de mort ? La vie des individus n'est-elle pas une espèce d'exil loin de la source originelle et leur individualité même n'est-elle pas la racine du malheur de la conscience ? D'autre part, si la vie des âmes naît de notre mort n'est-ce pas parce qu'elles s'ouvrent alors à un au-delà dans lequel elles retrouvent le pays natal qu'elles avaient abandonné ?

N'est-ce pas à la même idée que peut être rattaché le fragment 62 qui reste, malgré tout, sibyllin ? « Les immortels sont mortels et les mortels immortels ; les uns vivent de la mort des autres, les autres meurent de la vie des uns. » Clémence Ramnoux voit dans cette idée un prélude au thème nietzschéen de la mort de Dieu¹ ; peut-être faut-il entendre que si Dieu vit de la mort des hommes et que l'homme meurt de la vie de Dieu c'est parce qu'il n'y a d'existence que dans la tragédie de la limite. L'immortel vit de la mort des mortels qui reviennent dans son sein et les mortels meurent

1. Clémence Ramnoux, *Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959, p. 70.

de n'être pas immortels. Ainsi les immortels sont mortels quand ils tombent dans la vie, et les mortels sont immortels quand ils s'ouvrent par la mort à ce qui les reprend dans le cycle.

Ne peut-on pas interpréter dans le même esprit un autre fragment mystérieux :

« Si ce n'était en l'honneur de Dionysos qu'ils conduisent la procession et chantent l'hymne phallique, ils commettraient l'acte le plus honteux. Mais Hadès est le même que Dionysos qui les frappe de délire et d'enthousiasme bachique » (fgt 15).

Clément d'Alexandrie donnait une lecture chrétienne de ce texte et pensait qu'il signifiait que tous ceux qui chantent pour Dionysos et se livrent à des cérémonies honteuses seront précipités aux enfers et jugés par Hadès. A. Delatte nous demande¹ de rapprocher ce fragment du fragment 68 où il est dit que « les mêmes remèdes guérissent des maladies terribles et libèrent les âmes des malheurs qui résident dans la génération » ; le texte devient alors beaucoup moins paradoxal. En effet, Hadès est bien le dieu de la mort mais la mort est en même temps une délivrance pour l'âme ; ainsi, comme le souligne Delatte, Hadès n'est que le symbole de la vie cachée sous la mort apparente et il préside finalement à la renaissance de l'âme, tandis que Dionysos symbolise l'ivresse de la vie. Ainsi, dire qu'Hadès est le même que Dionysos, c'est répéter que la route qui monte et celle qui descend sont une et identique. Comme le dit Delatte :

« Vie et mort alternent donc constamment pour Héraclite, comme jeunesse et vieillesse, veille et sommeil, sans compter qu'aucun de ces états n'est jamais pur de tout mélange [...]. Il est possible maintenant de mieux comprendre ce que signifie Hadès pour Héraclite. C'est le symbole de la vie cachée sous la mort apparente, c'est le dieu qui préside à la renaissance de l'âme. [...]

1. A. Delatte, *La conception de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, 1934.

Et Dionysos ? En ce qu'il a, d'après la conception du vulgaire, de plus opposé à Hadès il peut être considéré comme le dieu de l'exaltation de la vie, le symbole de l'enthousiasme religieux. »

L'homme est donc essentiellement l'être exposé ; il est exposé dans la mesure où il est une présence jaillie d'un abandon de l'Un, il est exposé dans la mesure où sa condition est tragique. Héraclite nous dit : « Il est difficile de lutter contre son cœur, car ce qu'il veut est acheté à prix d'âme » (fgt 85), faut-il entendre simplement par là que la passion perd notre âme, ce qui ne serait qu'un lieu commun, ou bien que le désir qui nous tient au cœur est de nous arracher à cette individualité à laquelle notre âme préside et à qui elle se trouve rivée ?

VI. — La nature

L'ouvrage d'Héraclite aurait eu pour titre *De la nature*, titre couramment utilisé par les philosophes présocratiques, ou du moins souvent attribué à leurs œuvres. Il est probable qu'Héraclite, comme ses devanciers, a voulu donner un tableau explicatif des différents phénomènes que l'homme peut observer dans l'univers. Mais ce qu'il nous reste des textes d'Héraclite à ce sujet soulève le problème de savoir s'il faut prendre ses explications à la lettre en en soulignant le caractère prélogique et préscientifique comme le fait F. M. Cornford.

Or il nous est dit que la nature « aime à se cacher » (fgt 123), et nous savons que l'obscurité d'Héraclite était voulue, nous nous trouvons par conséquent en face de spéculations difficiles à comprendre sur un sujet qui est lui-même scellé ; les interprétations sont donc nécessaires et il n'est pas facile de savoir à partir de quand elles risquent de s'éloigner de l'objet auquel elles s'appliquent. L'idée centrale de la physique est

celle du cycle et de l'harmonie des contraires. Le mouvement vers le bas est celui du feu qui donne naissance à la mer, de celle-ci naissent par moitié la terre, d'une part, et les trombes de l'autre. Lorsque l'éclair éclate, on assiste, en effet, à une précipitation de pluie plus violente, et, en ce qui concerne la mer, Héraclite devait être le témoin du lent ensablement du port d'Éphèse devant lequel la mer reculait peu à peu. Le mouvement inverse, qui part du bas pour aller vers le haut, ramène la terre à l'eau et l'eau au feu par l'intermédiaire des exhalaisons sèches qui nourrissent les astres et surtout le Soleil ; car les exhalaisons constituent le principe le plus incorporel dont les choses sont constituées, principe qui est dans un flux perpétuel. Nous retrouvons donc dans cette explication physique de phénomènes atmosphériques, non seulement le thème du cycle et celui de l'union des contraires, mais aussi celui de la division de l'Unité selon le multiple et du retour du multiple à l'Un primitif.

En astronomie, il semble qu'Héraclite ait connu la marche de la Lune et celle du Soleil ainsi que la course des planètes sur l'écliptique dont il a peut-être reconnu l'inclinaison. S'il affirme paradoxalement que le jour et la nuit sont une seule et même chose c'est parce que chacun d'entre eux engendre l'autre selon le rythme des journées, rythme qui illustre le thème de l'harmonie des contraires et celui du cycle.

Mais, en définitive, l'essentiel de la pensée d'Héraclite ne se trouve pas dans les explications qu'il a données des phénomènes naturels, et qui font naturellement partie de ces idées périmées appartenant à la préhistoire de la science ; l'essentiel de la pensée d'Héraclite réside dans les idées qui dirigent ces explications et qui naissent de la vision tragique du monde que commande sa conception du Logos, du Devenir et de l'Harmonie des contraires.

Héraclite s'avance vers nous porteur d'un Message qui nous rattache à ce dont il provient et que les interprétations ne parviendront jamais à épuiser.

VII. — La destinée de l'héraclitéisme

La sophistique de Protagoras retiendra d'Héraclite la thèse du flux ininterrompu du témoignage sensible et en tirera la conclusion que, puisque tout change et que nos sensations sont notre seul moyen de connaissance, nous devons nous en tenir à un mobilisme et à un subjectivisme agnostique faisant de l'homme individuel la mesure de toutes choses, mesure momentanée qui ne reste jamais égale à elle-même.

Platon, probablement par l'intermédiaire de Cratyle, a retenu de l'Éphésien l'idée que toutes choses sont emportées par le devenir vers la corruption et vers la mort. Mais, pour Platon, ce devenir règne uniquement dans le monde sensible et il rend indispensable la référence aux Idées éternelles qui demeurent les mesures immuables de ce qui s'écoule.

Parmi les anciens nous devrions citer encore Érostrate qui immortalisa son nom en incendiant le temple d'Éphèse afin que son souvenir demeurât dans la mémoire des hommes ; il incarne depuis le goût des aventures dans l'être en catastrophe, que ces aventures soient d'ordre individuel ou politique.

Marx et Lénine ont vu dans Héraclite le père du matérialisme dialectique. Mais c'est surtout¹ Hegel et Nietzsche qu'il conviendrait de citer. Hegel revendique Héraclite pour précurseur, or il semble bien qu'il le fasse d'une manière tout à fait injustifiable. En effet, le hégélianisme est une philosophie de l'histoire, notion tout à fait étrangère à Héraclite. En outre, comme le montre bien la théorie de l'Éternel Retour, le devenir héraclitéen n'est pas un devenir de l'Être mais bien un devenir dans l'Être, ce devenir est essentiellement cyclique, c'est pourquoi la notion d'*Aufhebung* ne pouvait que lui être totalement étrangère.

On peut encore moins rapprocher d'Héraclite toutes les conceptions dialectiques qui font de l'homme l'être créateur d'un sens qu'il renouvelle sans cesse au cours de l'histoire ; Héraclite, ne l'oublions pas, n'est pas que le philosophe du devenir, il est aussi le philosophe du Logos.

1. Cf. dans Kostas Axelos, *Héraclite et la philosophie*, p. 215, une vue synoptique sur l'influence de la pensée d'Héraclite.

Nietzsche a voulu voir dans Héraclite le philosophe annonçant l'«innocence du devenir»; utilisant le procédé rhétorique de la prosopopée il le fait parler ainsi: «Je ne vois rien que le devenir. Ne vous laissez point abuser! C'est votre courte vue et non l'essence des choses qui est cause que vous croyez apercevoir quelque terre ferme dans la mer du devenir et du périssable. Vous donnez des noms aux choses, comme si elles avaient une durée fixe, mais le fleuve même où vous descendez pour la seconde fois n'est plus le même qu'auparavant.»¹ Selon Nietzsche, Héraclite serait donc le philosophe qui, à l'avance et une fois pour toutes, avait renversé tous les platonismes en affirmant qu'il n'y a ni copie ni modèle mais seulement un devenir par lequel le sage doit se laisser emporter. Le jeu cosmique donnerait donc à l'existence l'ivresse d'un bond en avant et d'une perpétuelle genèse *par-delà le bien et le mal*. Mais un tel esthétisme nihiliste est aux antipodes de ce qu'affirme Héraclite. Il ne nie nullement le Modèle puisqu'il écrit que «le plus sage des hommes comparé à la divinité ressemble à un singe quant à sa sagesse, à sa beauté et à tout le reste» (fgt 83). Il n'y a pas de place, chez Héraclite, pour une extase dans et par le devenir, mais pour un Sens qui domine ce qui s'écoule.

Parlant d'Héraclite, Karl Jaspers écrit: «Étant l'Englobant, le Logos est à la fois indéterminé et infiniment déterminable»², il en va de même de la pensée d'Héraclite qui se révèle en se cachant.

1. *La naissance de la philosophie*, trad. G. Bianquis, p. 55.

2. K. Jaspers, *Les grands philosophes*, trad. franç., Paris, 1963, p. 618.

Chapitre IV

LES ÉLÉATES

Élée, au sud de l'actuelle Salerne, fut fondée par les Phocéens fuyant les Perses qui avaient conquis l'Ionie.

I. — Xénophane de Colophon

Il naquit en 570 avant J.-C. et mourut très âgé. Fuyant l'invasion perse il quitta Colophon à l'âge de vingt-cinq ans, partit pour la Grèce, puis alla à Élée et à Syracuse. Il mena une vie errante, récitant des poèmes et il fut peut-être un rhapsode. Très pauvre, il écrivit des épopées sur la fondation de Colophon et sur celle d'Élée. Il ne nous reste que quelques fragments de ses *Élégies* et de ses *Silles* (c'est-à-dire satires), une tradition lui attribue également un poème *De la nature*. Il ridiculisa Pythagore, connu peut-être Anaximandre de Milet et fut tenu par Héraclite pour un érudit dépourvu d'intelligence (fgt 40).

On en a souvent fait le fondateur de l'éléatisme, mais dès l'Antiquité quelques-uns le tenaient pour un sceptique et citaient le fragment 34 : « Il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais d'homme qui ait une connaissance certaine des dieux et de tout ce dont je parle. Si même par hasard il lui arrivait de dire la parfaite vérité, il ne le saurait pas lui-même. Tout s'appuie sur l'apparence (δόκος). » En réalité il semble bien que, pour la première fois peut-être dans la philosophie grecque,

Xénophane oppose le savoir à l'apparence en attribuant aux dieux la connaissance véritable et aux hommes la conjecture. Ne dit-il pas dans le fragment 18 : « Les dieux ne révèlent pas toutes choses aux hommes dès le commencement, mais ceux-ci, en cherchant tout au long du temps, parviennent à mieux faire des découvertes. »

Deux témoignages, diversement interprétés, il est vrai, font de Xénophane le fondateur de l'école éléate, celui de Platon, d'une part, qui écrit : « La gent éléatique, issue de Xénophane et de plus haut encore, ne voit qu'unité dans ce qu'on nomme le Tout »¹, et celui d'Aristote, d'autre part, qui fait de Xénophane le plus ancien des partisans de l'unité et le maître supposé de Parménide². Sans se lancer dans des querelles d'érudition stérile et sans mésestimer les difficultés, il semble qu'on puisse voir dans Xénophane, sinon le fondateur véritable de l'école d'Élée, du moins un inspirateur possible de Parménide dont les idées peuvent être ainsi schématisées.

Il est un point sur lequel les textes et les critiques ne peuvent laisser aucun doute c'est que Xénophane fut le fondateur de la première tentative de démythologisation. Il ne cesse de dénoncer les conceptions anthropomorphiques et caricaturales que les hommes se font de Dieu. Tout d'abord il se scandalise des récits d'Homère et d'Hésiode qui « ont attribué aux dieux toutes les choses qui, chez les hommes, sont objets d'opprobre et de honte : vols, adultères et tromperies réciproques » (fgt 11) ; ensuite, il souligne que les hommes font les dieux à leur propre image : « Les mortels se figurent que les dieux sont engendrés comme eux, et qu'ils ont des vêtements, une voix et une forme sem-

1. Platon, *Sophiste*, 242d.

2. Aristote, *Métaphysique*, I, 986b 21.

blables aux leurs » (fgt 14). Les représentations des dieux sont toutes relatives à ceux qui se les donnent c'est pourquoi

« les Éthiopiens représentent leurs dieux noirs et avec un nez camus, alors que les Thraces disent que les leurs ont les yeux bleus et les cheveux roux » (fgt 16) ; bien plus, on peut dire que « si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains, et si, avec leurs mains, ils pouvaient peindre et créer des œuvres d'art comme le font les hommes, les chevaux peindraient les formes des dieux semblables à celles des chevaux, les bœufs les peindraient semblables à celles de bœufs et ils feraient leurs corps chacun selon son espèce propre » (fgt 15).

Cette démythologisation s'accompagne d'une conception positive de Dieu telle que certains ont voulu voir dans Xénophane le premier penseur grec véritablement monothéiste. Les choses sont, toutefois, plus compliquées qu'elles ne le semblent ; Xénophane parle bien d'« un seul Dieu » (fgt 23) mais il dit qu'il est « le plus grand parmi les dieux et les hommes » (fgt 23), et dans ses *Élégies* il écrit qu'il « faut que les hommes célèbrent les dieux par des chants joyeux, des mythes sacrés et des paroles pures », celui qui a offert des libations et adressé des prières « ne chantera pas les combats des Titans ni ceux des Géants ou des Centaures – inventions des hommes de jadis – ni les orages des guerres civiles, dans lesquelles ne réside aucun bien, mais il sera toujours plein de respect pour les dieux » (fgt 1). De telles formules pourraient laisser croire à quelque polythéisme ; il semble bien que l'affirmation selon laquelle il faut parler d'un Dieu unique ne soit pas en contradiction formelle avec celles où il est question des dieux. En effet, il est probable que les dieux dont parle Xénophane ne sont que des personnalizations des forces naturelles qui avaient déjà conduit Thalès à affirmer « tout est plein de dieux ». Quoi qu'il en soit Xénophane souligne que le Dieu unique ne ressemble aux hommes ni par la forme ni par la pensée

(fgt 23), il est « tout œil, toute pensée, tout oreille » (fgt 24) et « sans peine il gouverne toutes choses par la force de son esprit » (fgt 25).

Xénophane a donc affirmé l'Unité de toutes choses, l'Unité et l'unicité de l'Être, idées qui seront au cœur de la doctrine éléatique formulée par Parménide. La forme de ce Dieu ne ressemble en aucune façon à celle du corps humain et la doxographie postérieure à Xénophane nous donne des précisions sur ce corps divin ; elle nous dit que le corps divin est sphérique, identique dans toutes les directions, immobile, éternel, inengendré, fini et un¹. Ce corps divin n'est autre chose que l'Univers où les mortels habitent. Mais ici encore nous trouvons une difficulté dans le fragment 28 : « Cette limite de la terre en haut, nous la voyons à nos pieds en contact avec l'air ; mais, en bas, elle s'étend sans limite » ; voilà donc qui contredit l'idée que le monde est fini. Burnet émet l'hypothèse suivante :

« L'histoire d'Ouranos et de Gaia était toujours le principal scandale de la *Théogonie*, et l'air ici nous débarrasse d'Ouranos. Quant à la terre, si elle s'étend en bas à l'infini, elle nous délivre du Tartare, qu'Homère situait à l'extrême limite de ce côté, aussi loin au-dessous de l'Hadès que le ciel est élevé au-dessus de la terre. Ceci n'est naturellement qu'une conjecture »².

Une autre interprétation est celle de Felix M. Cleve qui pense qu'Empédocle, qui nous rapporte ces propos de Xénophane en lui reprochant son inconséquence, n'a pas compris ce que voulait dire son prédécesseur ; Cleve pense que l'univers est composé d'un hémisphère d'air supérieur, d'un hémisphère inférieur fait de terre et d'une surface de contact entre ces deux hémisphères faite d'eau et de terre ; quant à la sphère elle-même elle

1. Cf. 21 A 1 ; 21 A 28 ; 21 A 31 ; 21 A 33 ; 21 A 35 ; 21 A 36.

2. J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, trad., p. 139.

est dans cet « infini » qui l'entoure¹. Ce Dieu unique, dont le corps est sphérique, « habite toujours à la même place, sans faire le moindre mouvement, et il ne lui convient pas de se porter tantôt d'un côté tantôt de l'autre » (fgt 26). Toutefois si ce Dieu ne se meut pas et demeure en repos, thèse qui sera éminemment parménidienne, tout devenir n'en est pas exclu mais il demeure en son sein, c'est lui qui gouverne toutes choses et la transformation des éléments s'opère au cœur de l'Être. Il n'y a donc pas un devenir de l'Être mais un certain devenir dans l'Être.

Un fragment d'Hippolyte nous précise en quel sens il convient d'entendre que toutes les choses qui naissent et croissent sont de terre et d'eau (fgt 29) ; un mélange de la terre et de la mer se produit de telle façon que celle-là est dissoute par celle-ci, la découverte de poissons et de plantes fossiles dans les carrières de Syracuse, à Paros et à Malte, montre que « tous les êtres humains ont été détruits quand la terre s'est engloutie dans la mer et s'est transformée en vase ».

Finalement, l'idée centrale de Xénophane c'est celle selon laquelle toutes choses sont une, si le Dieu dirige toutes choses (κραδαίνει, fgt 25) il n'en demeure pas moins unique, immobile et en repos dans lui-même. Telle est la raison pour laquelle Aristote appelait Xénophane « le premier partisan de l'Un ».

Et ne décelons-nous pas un message toujours actuel dans le fragment 3 où Xénophane se lamente de voir ses concitoyens apprendre des Lydiens des manières efféminées et sans utilité, de les voir, avant d'être soumis à l'esclavage par les Perses, se rendre à l'agora avec des vêtements de pourpre, pleins de vanité, peignés de façon

1. Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, t. I, p. 11.

voyante et inondés de parfum ? Ou lorsqu'il déplore que sa cité accorde plus d'honneurs aux champions du stade qu'aux philosophes capables d'apprendre à leurs concitoyens à mieux se gouverner (fgt 2) ?

II. — Parménide

Il dut naître vers 515 et mourir au plus tôt en 450. Selon une assertion très discutée de Platon (cf. *Parménide*, 127 b), il serait venu à Athènes vers 450 et y aurait rencontré le jeune Socrate. Il est possible qu'il ait été un élève de Xénophane. Nous savons qu'il connaissait la doctrine d'Héraclite dont il se moque. Il nous reste 155 vers de son œuvre rédigée en hexamètres.

1. **L'introduction allégorique.** — Le poème commence sur un ton solennel : « Les cavales qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon cœur pouvait le désirer puisqu'elles m'ont amené et déposé sur la voie fameuse de la déesse qui seule dirige l'homme qui sait à travers toutes choses. » Guidé par des jeunes filles qui lui montrent la voie, le char de Parménide franchit les portes du Jour et de la Nuit et parvient en face de la Divinité qui lui souhaite la bienvenue. W. Jaeger a insisté, à juste titre, sur le caractère initiatique, voire orphique de cet épisode du poème parménidien.

2. **L'Être et le Non-Être.** — Parménide est, en effet, célèbre pour avoir dit et proclamé que l'Être est et que le Non-Être n'est pas. L'Être étant ce qui est ne peut pas être nié, même partiellement, si bien que Parménide élimine tout recours au mouvement, au changement et au devenir.

L'Être est, il est inengendré et impérissable, sans fin, « jamais il n'était ni ne sera, puisqu'il est maintenant

tout entier à la fois un et contigu à lui-même» (VIII, 5). Il est indivisible (VIII, 22), immobile dans les limites de liens puissants (VIII, 26), immuablement fixé au même endroit (VIII, 30); il est sans manque (VIII, 34), terminé de toute part, semblable à la courbure d'une sphère bien arrondie; à partir du centre il est également rayonnant, car ni plus grand ni moindre, il ne saurait être ici ou là (VIII, 41). Il ignore donc la dispersion et le rassemblement (IV). Il ne peut être venu du Néant (VIII, 7), il est éternel et immobile, il ignore par conséquent le temps et l'espace.

De ce qui précède, il faut donc conclure que le non-être n'est pas, comment connaître (II, 7), voire nommer, ce qui n'est pas? On sait que, plus tard, les Mégariques se réfugieront derrière de telles affirmations pour prétendre que nous ne pouvons que nommer l'être et qu'il nous est impossible de sortir du principe d'identité *A est A* sous peine de définir une chose par ce qui n'est pas elle. On sait aussi que, dans le *Sophiste*, Platon commettra le «parricide» en prenant le contre-pied de l'affirmation de Parménide qui donne au sophiste une belle occasion de prétendre qu'il ne saurait affirmer l'erreur, puisque l'erreur, étant par définition du non-être, ne saurait même pas être nommée.

On voit donc sur quoi se fonde l'opposition traditionnelle de l'éléatisme et de l'héraclitéisme, la philosophie de l'Être, d'une part, et celle du Devenir, d'autre part, apparurent comme deux points de vue opposés sur le monde que plusieurs philosophes cherchèrent à concilier en parlant d'un Devenir de l'Être voire d'un Être du Devenir.

Toutefois, l'exposé de la philosophie parménidienne commence de présenter de grandes difficultés à partir du moment où l'on passe de l'opposition de l'Être et du Non-Être à l'étude des voies.

3. Le problème des voies. — La Divinité qui parle à Parménide lui dit :

« Viens maintenant, je vais te dire – et toi, prête l'oreille à mes paroles et garde-les en toi-même – les deux seules voies de recherche que l'on puisse concevoir. La première, à savoir qu'il est, et qu'il est impossible pour lui de ne pas être, est la voie à laquelle il faut se fier car elle suit la Vérité. La seconde, à savoir qu'il n'est pas et que le non-être est nécessaire, cette voie-là, je te le dis, est un sentier où ne se trouve rien à quoi l'on puisse se fier » (fgt II).

Parménide parle donc explicitement de deux voies : la voie de la vérité qui dit comment l'être est et qu'il est impossible qu'il ne soit pas, la seconde qui dit que l'être n'est pas et que le non-être est nécessaire, voie qui n'offre aucune issue.

Les interprètes traditionnels (ce qui ne veut pas dire qu'ils soient les moins perspicaces), disent qu'il n'y avait pas d'autre moyen pour Parménide de se refuser à penser le non-être que d'affirmer qu'on ne doit pas le penser. Mais, dans *Introduction à la métaphysique*, Heidegger prétend que, finalement, en disant qu'il ne faut pas penser le non-être, Parménide le pense et élève ainsi la pensée du non-être à une sorte de connaissance. Pour Heidegger nous devons avoir une connaissance de cette voie intacte, que nous ne pouvons fouler, en ceci qu'elle conduit dans le non-être. C'est là, selon Heidegger, le plus ancien enseignement de la philosophie sur le fait que, en même temps que la voie de l'Être, la voie du Néant doit être pensée, et toujours selon Heidegger, on ignore tout de la question de l'Être lorsqu'on dit que le Néant n'est rien. Pour intéressante qu'elle soit cette interprétation reste discutable, mais a le mérite de nous éclairer sur la pensée de Heidegger lui-même.

Un autre problème s'est posé aux commentateurs de Parménide : n'y aurait-il pas place pour une troisième

voie ? Dans la seconde partie du poème (*i.e.* à partir de VIII, 50), il est question de la voie de l'opinion et tout y est montré sous la catégorie de la dualité :

« Ici je mets fin à mon discours digne de foi et à ma considération qui cerne la vérité », poursuit la Divinité qui vient de parler de la voie de l'Être, « apprends donc, à partir d'ici, ce que les mortels ont en vue, et prête l'oreille à l'ordre décevant de mes paroles. Les mortels ont, en effet, accordé leur confiance à la nomination de deux formes dont ils ne devraient pas nommer l'une, et c'est en ce point qu'ils s'écartent de la vérité. Ils les ont jugées opposées quant à la forme et leur ont donné des signes différents les uns des autres ». C'est ainsi que les hommes pensent que toutes les choses sont pleines à la fois de Lumière et de Nuit.

Il semble donc bien que nous nous trouvions en face d'une troisième voie, celle de l'opinion, qui ne serait ni la voie de l'Être, ni celle du Non-Être. Pour de nombreux commentateurs, dont Jean Wahl, cette troisième voie ne serait qu'une variante de la deuxième¹ et serait de toute façon la voie de l'erreur. Pour Nietzsche cette seconde partie du poème correspondrait à une première philosophie de Parménide proche de celle d'Anaximandre. Zeller et Gomperz pensent que nous nous trouvons là en face d'un développement dans lequel Parménide nous fait part de ce que serait sa compréhension du monde s'il adoptait le point de vue du sens commun. Selon Diels, il s'agirait ici de l'exposé d'une théorie que Parménide critiquerait et qui ne serait autre que celle d'Héraclite qui appartiendrait à ces penseurs à double tête dont il est question en VI, 5 ; Burnet pense que Parménide vise plutôt ici les pythagoriciens. Une interprétation originale et qui fit date dans l'histoire de l'éléatisme, est celle de Karl Reinhardt² qui refuse toutes ces lectures et fait

1. Jean Wahl, *Vers la fin de l'ontologie*, Paris, 1956, p. 119 ; cet ouvrage est une étude critique de l'*Introduction à la métaphysique* de Heidegger.

2. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916.

de l'opinion le résultat d'une chute originelle ; d'elle viendraient les erreurs de nos représentations dont nous ne pourrions nous relever en regardant la vérité.

Heidegger insiste sur l'importance de l'interprétation de Reinhardt¹ qui, selon lui, a compris et résolu le problème tant débattu du rapport entre les deux parties du poème de Parménide ; mais il n'aurait pas mis en lumière le fondement ontologique et la nécessité du rapport entre la Vérité et l'Opinion. Dans l'*Introduction à la métaphysique*² Heidegger reprend ce problème et prétend que la voie de l'opinion serait tout à fait différente de la deuxième et constituerait une troisième voie, celle d'un apparaître qui serait tout autre chose qu'une apparence. Cette voie serait celle de l'apparaître en tant que voie de l'étant qui apparaît de tel ou tel point de vue, ce serait la voie des points de vue, la voie de l'apparaître éprouvé comme appartenant à l'Être. Et cet apparaître ne serait autre chose que la Nature en tant que manifestation et éclosion de l'Être. Mais il est vrai de dire de cet apparaître qu'il appartient à l'Être et qu'il ne lui appartient pas car, selon Heidegger, la pensée de Parménide ne serait pas éloignée de celle d'Héraclite pour qui « la nature aime à se cacher ». Ainsi, toujours selon Heidegger, l'homme qui sait vraiment serait celui qui parcourt les trois voies : celle de l'Être, celle du Non-Être et celle de l'Apparaître ; il faudrait finalement unir les trois voies dans une sorte d'opération nietzschéenne ou hégélienne.

Ici encore nous pouvons dire que Heidegger interprète Parménide en fonction de ses propres préoccupations philosophiques et cherche à voir en lui un de ses précurseurs. Quoi qu'il en soit, étant donné l'ambi-

1. Heidegger, *L'être et le temps*, trad. franç. par R. Boehm et de Waelhens, Paris, 1964, p. 268, n. 1.

2. P. 124 ; nous suivons les analyses de Jean Wahl dans l'ouvrage déjà cité.

guité de beaucoup de passages du texte de Parménide et l'état mutilé dans lequel nous est parvenu son poème, peut-être ne peut-on mieux faire que de méditer sur les réflexions que celui-ci a pu suggérer à tous ceux qui l'ont lu.

4. **Le fragment III.** — Il tient en quelques mots τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν τε καὶ εἶναι mais toute traduction est déjà une interprétation. Une traduction très courante est celle qui consiste à lire : « C'est la même chose de penser et d'être », F.-M. Cleve¹ va même jusqu'à voir dans cette formule *like an ancient cogito ergo sum*. Mais Burnet proteste contre une traduction qui est selon lui un archaïsme philosophique² et il traduit : « Une seule et même chose peut être conçue et peut être. » Jean Beaufret traduit pour sa part : « Le même, lui, est à la fois penser et être » ; cette dernière traduction s'appuie sur toute une interprétation de Heidegger à laquelle il vaut la peine de s'arrêter.

Pour Heidegger³ le christianisme aurait déformé le sens de cette pensée de Parménide ; le contresens serait de croire que l'être n'est pas autre chose que l'acte de la pensée. Il conviendrait alors de se demander ce que signifient τὸ αὐτὸ et τε... καὶ, puis ce que veut dire νοεῖν, et enfin quel sens il convient d'attribuer à εἶναι. Nous suivrons l'analyse que Jean Wahl donne de cette exégèse de Parménide par Heidegger⁴. Le νοεῖν serait la φύσις, c'est-à-dire le règne s'ouvrant et se développant dans la lumière, l'être qui est apparaître et manifestation. Quant au νοεῖν, que l'on traduit par *connaître*, il

1. F.-M. Cleve, *The Giants of Pre-sophistic Greek Philosophy*, t. II, p. 528.

2. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, p. 200.

3. Cf. Heidegger, *Essais et conférences*, p. 166, 279 sq. ; *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 222 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 150 ; *Le principe d'identité* (trad., in *Questions*, I, André Préau, trad., Paris, 1968, p. 257).

4. Jean Wahl, *loc. cit.*, p. 159 sq.

ne faut pas y voir quelque pensée logique, il conviendrait de le traduire par *entendre* en n'oubliant pas le double sens de ce verbe qui signifie d'une part *accueillir*, laisser venir à soi (d'où le dérivé *s'entendre* et le substantif *entente*), et d'autre part *entendre un témoin* à qui l'on a donné la parole. Ainsi le νοεῖν ce serait l'entente de celui qui s'accorde avec quelqu'un d'autre et l'entente de celui qui écoute et prend une position de repli pour recevoir l'adversaire et l'amener aussitôt à s'arrêter. Dès lors, pour Heidegger, le νοεῖν serait l'acte d'apporter ce qui apparaît à l'être et celui de l'arrêter.

Quant au τὸ αὐτό il désignerait l'unité, non pas celle de la pure uniformité et de l'identité comme indifférence, mais comme appartenance réciproque du contrastant. Autrement dit, selon une idée qui est chère à Heidegger, Parménide rejoindrait ici Héraclite parlant de l'unité des contraires. Dès lors le vers de Parménide signifierait que, entre l'être et l'entente de l'être, il y a une sorte de contradiction unitaire, c'est-à-dire qu'il faut en même temps que ces deux choses sortent l'une de l'autre et qu'elles soient unies l'une à l'autre.

« Il faut reconnaître qu'à l'aube de la pensée, longtemps avant qu'on n'en vint à formuler un principe d'identité, l'identité elle-même avait parlé, dans une sentence qui affirmait : la pensée et l'être ont place dans le même et se tiennent l'une l'autre à partir de ce même. »¹

Ce serait donc un tort de croire que nous pouvons aller du *Dasein* au *Sein*, l'homme ne possède l'entente de l'être que parce que l'Être s'ouvre à lui, c'est donc le *Sein* qui explique la lumière qui peut être dans le *Dasein* ; Heidegger appuie encore cette interprétation sur le fragment VIII, 34 : ταῦτον δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνε-κεν ἔστι νόημα qu'il traduit par : « La même chose est l'entente et ce pour quoi il y a entente. » Ainsi νοεῖν ce

1. Le principe d'identité, *op. cit.*, p. 261.

serait prendre un départ sur une voie privilégiée qui serait la voie de l'Être ; mais Heidegger veut aller plus loin et montrer que ce νοεῖν équivaut finalement à la φύσις, voire au Logos héraclitéen. Pour cela, il s'appuie sur le fragment VI, 1.

5. Le Fragment VI. — Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ὂν ἔμμεναι. On traduit d'ordinaire : « Il faut dire et penser que l'Être toujours existe » (Zafiropulo) ou : « De toute nécessité cela doit être qui peut être pensé et dont on peut parler », voire : « Il est nécessaire qu'une expression et une pensée soient » (Fränkel). Il est difficile de faire un choix entre ces traductions qui, de toute manière, peuvent s'inscrire dans l'interprétation classique de l'ontologie éléatique.

Ici encore Heidegger apporte une interprétation, sinon plus juste du moins originale, nous éclairant sur le sens de sa propre pensée et du mouvement historico-philosophique qui a pu l'y conduire¹. En soulignant l'importance du terme λέγειν Heidegger, toujours préoccupé de rapprocher Parménide d'Héraclite en tant que tous deux sont des philosophes présocratiques détenteurs d'une forme de pensée oubliée à partir de Socrate, trouve là une théorie du λόγος qu'il rapproche de la notion de φύσις héraclitéenne. Il traduit : « Il y a nécessité du dire aussi bien que de l'entendre et ce qu'il faut dire et entendre, c'est l'étant dans son être. » Ce passage est là pour répondre à la question : Qu'est-ce que l'homme ? et le νοεῖν n'est nullement un pouvoir qui serait dans l'homme, c'est le devenir qui caractérise l'homme et dans lequel il est situé, s'avance dans l'histoire et, opérant son apparition, arrive à l'Être. D'où la célèbre définition de Heidegger selon laquelle l'homme

1. Cf. *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 165 ; *Introduction à la métaphysique*, p. 154. Jean Wahl, *Vers la fin de l'ontologie*, p. 166.

serait le gardien, le berger de l'Être. Aujourd'hui nous serions donc victimes d'une vieille définition zoologique de l'homme faisant de lui un animal raisonnable :

« Dans le cadre de cette définition a été bâtie la conception occidentale de l'homme, tout ce qui est appelé psychologie, éthique, théorie de la connaissance et anthropologie. Depuis longtemps nous sommes ballottés dans un pêle-mêle confus d'idées et de conceptions qui sont empruntées à ces disciplines. »¹

Ainsi, selon Heidegger, il y a appartenance réciproque et séparation de l'homme et de l'Être, et telle est la raison pour laquelle l'essence de l'homme serait son existence.

Quel que soit le caractère discutabile des interprétations de Heidegger, pour aventureuses que soient ses affirmations philologiques, elles permettent cependant de retrouver, éclairée d'un jour nouveau, cette idée plus simple que l'Être n'est pas l'existence. C'est ce que soulignait Étienne Gilson en disant : « La doctrine de Parménide aboutit à opposer l'être à l'existence : ce qui est n'existe pas ou, si l'on veut attribuer l'existence au devenir du monde sensible, ce qui *existe* n'est pas. »²

III. — Les apories de Zénon d'Élée

Né vers 489 Zénon dut avoir son *acmé* en 460 ; il joua probablement un rôle politique dans sa cité puisqu'il lutta contre le tyran Néarque. Il aurait écrit un *Traité de la nature*, des *Disputes* et une *Interprétation d'Empédocle* qui devait être une diatribe contre le philosophe d'Agrigente. Platon cite Zénon dans le *Parménide* et dans le *Phèdre* (261 d) ; selon Aristote, Zénon aurait été le père de la dialectique³ : il prenait une des

1. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, p. 155.

2. Étienne Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, 1948, p. 24.

3. Diogène Laërce, IX, 25, qui cite une œuvre perdue d'Aristote, *Le Sophiste*.

hypothèses essentielles de la thèse de son adversaire et en tirait des conclusions contradictoires. Quoi qu'il en soit, Zénon d'Élée est célèbre par les apories auxquelles reste attaché son nom et que nous a conservées Aristote¹. L'argumentation est probablement dirigée contre les pythagoriciens et leur théorie du multiple ; le but de Zénon semble clair : il s'agit de montrer que la théorie pluraliste est incapable d'expliquer le mouvement et que ceux qui critiquent l'ontologie de Parménide manient des concepts dont ils ne comprennent pas le sens².

Les apories de Zénon sont au nombre de quatre :

a) *La dichotomie*. — Aristote l'expose ainsi : « L'impossibilité du mouvement est tirée de ce que le mobile transporté doit parvenir d'abord à la moitié avant d'accéder au terme. » Autrement dit : le mouvement est impensable parce que tout mobile doit parvenir d'abord à la moitié de son parcours, puis à la moitié de ce qui lui reste à parcourir et ainsi indéfiniment ; il se rapprochera donc sans cesse du but, mais ne pourra jamais l'atteindre.

b) *L'Achille*. — « Le plus lent à la course ne sera jamais rattrapé par le plus rapide ; car celui qui poursuit doit toujours commencer par atteindre le point d'où est parti le fuyard, de sorte que le plus lent a toujours quelque avance. » Autrement dit : Si nous organi-

1. Cf. *Physique*, VI, 9, 239b 5.

2. Toute une littérature a été consacrée aux apories de Zénon ; citons parmi les principales études : V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, p. 3-59 ; Lachelier, *Œuvres*, t. II, p. 1 ; A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique* (sur les deux dernières apories) ; Hegel, *Leçons sur l'hist. de la philo.*, trad., t. I ; rappelons que Bergson, qui n'a cessé de réfléchir sur le problème des relations du continu et du discontinu, voit dans les apories de Zénon l'exemple même du « mécanisme cinématographique de la pensée » auquel il s'oppose.

sons une course entre Achille et une tortue et que nous donnions à Achille un certain handicap, lorsque celui-ci se trouvera au point T où était la tortue au moment du départ, celle-ci n'y sera plus et se trouvera en T' ; lorsqu'Achille sera en T' la tortue n'y sera plus mais sera en T'', bref non seulement Achille ne dépassera jamais la tortue mais il ne l'atteindra jamais, il ne fera que se rapprocher indéfiniment d'elle¹.

c) *La flèche*. — « La flèche, en train d'être transportée, est en état de station. C'est la conséquence de la supposition que le temps est composé d'instants. » Autrement dit : Une chose ne peut être qu'en repos ou qu'en mouvement. Elle est en repos lorsqu'elle occupe une place égale à son volume, or une flèche lancée occupe, à chaque instant, une place égale à son volume. Elle est donc en repos. On connaît à ce sujet les vers de Valéry dans *Le cimetière marin* :

Zénon ! Cruel Zénon ! Zénon d'Élée !
M'as-tu percé de cette flèche ailée
Qui vibre, vole, et qui ne vole pas !
Le son m'enfante et la flèche me tue !

d) *Le stade*. — « Le quatrième raisonnement a trait à des masses égales se mouvant en sens contraire dans le stade le long d'autres masses égales, les unes à partir de la fin du stade, les autres du milieu, avec une vitesse égale ; la conséquence prétendue est que la moitié du

1. Comme l'a bien montré Bergson, le tort de Zénon est de croire que la course AB est faite d'une somme de courses successives ; le raisonnement de Zénon serait correct si, à chaque fois qu'Achille se trouve au point où se trouvait la tortue au départ précédent, on arrêta les coureurs pour donner ensuite le départ à une autre course ; Achille ne rattraperait jamais la tortue car, pour courte que soit la distance qu'il aurait à parcourir, le temps de la course permettrait tout de même à la tortue de franchir une autre distance.

temps est égale à son double. »¹ Autrement dit : soit les points A immobiles dans un stade, si les C défilent devant les A de droite à gauche et que les B défilent devant les A de gauche à droite, B passera devant 2A, mais il passera aussi devant 4C dans le même temps, donc $2 = 4$!



Bref, Parménide avait raison : le multiple et le mouvement sont impensables, Zénon s'est proposé de tourner en ridicule la position de ceux qui critiquaient le père de l'éléatisme.

IV. — La destinée de l'éléatisme

On rattache souvent Melissos de Samos à l'école éléate et on lui attribue un livre sur *L'être ou De la nature* ; mais l'éléatisme a surtout eu une importance auprès de ceux qui, sans se rattacher à cette école, ont réfléchi sur ses thèses.

Platon a donné le nom de Parménide comme titre à un de ses dialogues dans lequel sont posées toutes les difficultés inhérentes à l'éléatisme ; ces difficultés sont résolues dans le *Sophiste*. Si nous disons que l'être est et que le non-être n'est pas, nous ne pourrons pas définir ce marchand d'erreurs qu'est le sophiste, il nous dira, en effet, se réfugiant derrière la formule de Parménide, que l'erreur est du non-être, que le non-être est impensable et imprononçable et que, par conséquent, lui sophiste, ne peut être taxé d'enseigner l'erreur et le mensonge, c'est-à-dire par définition le non-être. Pour que nous puissions sortir de la difficulté il nous faut donc commettre le « parricide » en prenant le contrepied de la formule parménidienne et en disant que, en quelque façon, le non-être est et que l'être n'est pas. Le non-être est non pas le contraire de l'être, mais un autre être, Platon reconnaît

1. Nous avons emprunté l'exposé des arguments de Zénon à la traduction de la *Physique* d'Aristote par Henri Carteron.

donc une positivité du négatif et définit le non-être comme altérité. Si le non-être est un autre être que l'être, alors nous pourrions définir l'erreur et le sophiste. D'autre part, l'être n'est pas, car il est ce qui court à travers les êtres, il est la relation qui unit tel être à tel autre être. Nous sommes là en face d'affirmations capitales pour toute l'histoire des idées et, du *Sophiste* de Platon à la philosophie de Hegel, il y a une sorte de continuité.

En effet, on pourrait dire du hégélianisme qu'il se présente comme un effort pour opérer une synthèse de l'éléatisme et de l'héraclitéisme. Hegel est le philosophe qui a mis l'Être des Éléates en marche dans l'histoire en posant l'être du devenir dans un devenir de l'être. Avec Hegel l'Être de Parménide s'ontologise dans le cours de l'histoire, il cesse d'être un substantif pour devenir un verbe, voire le Verbe divin.

Chapitre V

EMPÉDOCLE

I. — Le Mage

Empédocle naquit à Agrigente, une des plus belles villes de la Grande-Grèce, en 490 avant J.-C. Il dut connaître le pythagorisme et l'héraclitéisme qui étaient très vivaces en Sicile ; il dut également y rencontrer Parménide et Eschyle. A côté des courants philosophiques que connut Empédocle, il faut faire une place à part aux grands courants mystiques et en particulier au culte de Dionysos. Celui-ci avait donné naissance à un certain nombre de mystiques errants exorcisant les malades, parlant à la façon des oracles et rédigeant des *Purifications* (Καθαρμοί). Ces traditions fournirent probablement à Empédocle des éléments lui permettant de camper son propre personnage puisqu'il se présente à nous comme un thaumaturge et comme un prophète. Mage vivant parmi les mortels, il s'adresse ainsi à ses compatriotes au début de ses *Purifications* :

... Je vois parmi vous comme
un dieu immortel, non plus comme un mortel,
Comblé d'honneurs par tous, comme il convient,
Couronné de bandelettes et de couronnes fleuries.

Ce Mage, possédé par le dieu, transmet aux hommes le Message que celui-ci lui inspire, il a le pouvoir de guérir ceux qui souffrent et d'enseigner la voie de la richesse. Son poème *De la nature* s'ouvre par cette invocation qui fait naturellement songer au début du poème de Parménide :

*Mais vous, ô dieux, détournez de ma langue la folie de ces hommes
Et faites couler de mes lèvres sanctifiées une source pure.
Et toi, Muse aux nombreux prétendants, vierge aux bras blancs,
Je t'invoque, et donne-moi le savoir que les divines lois permettent
aux éphémères créatures d'entendre,
Conduisant un char docile venant du royaume de la Piété (fgt 3).*

Le Mage révèle donc une Vérité venue de la divinité et dont il n'est que le truchement (cf. fgt 23). Il ne faut cependant pas oublier qu'une telle tâche est des plus difficiles car « il n'est pas possible d'amener Dieu à portée de nos yeux, ni de le saisir de nos mains, moyens par lesquels la plus large route de la persuasion tombe dans l'esprit des hommes » (fgt 133) ; en outre, Empédocle se donne pour « un vagabond exilé des dieux » (fgt 115), il fait donc partie lui aussi de ceux qui sont condamnés à errer pendant de nombreuses années. Toutefois, cet exil que connaît le philosophe a été fait de réincarnations successives et, au cours de ses différentes transmigrations, il a pu acquérir une certaine connaissance de tout le cycle des êtres. Car Empédocle se souvient de ses vies antérieures : « J'ai déjà été un garçon, une fille, une plante, un oiseau et un poisson muet qui bondit au-dessus de la mer » (fgt 117). Il a donc plongé au cœur de ce mélange d'où naissent toutes choses y compris l'homme lui-même (fgt 9). Au cours de ces passages Empédocle est parvenu à assimiler le secret des multiples forces qui brassent les éléments ou les défont.

C'est pourquoi Empédocle se réclamait d'une puissance surnaturelle lui permettant de commander même à la mort ; ne dit-il pas lui-même :

Tous les médicaments qui existent pour se défendre de la maladie et de la vieillesse

Tu les apprendras, car, pour toi seul, je veux accomplir tout cela.

Tu arrêteras la fureur des vents infatigables qui se précipitent sur la terre

Et qui, en trombes dévastent les champs ;

Et, à nouveau si tu le désires, tu ramèneras la brise bienfaisante.

Après les sombres pluies tu créeras une sécheresse propice

Pour les hommes et, à nouveau, après la sécheresse de l'été tu produiras

Les pluies qui nourrissent les arbres et qui tombent du ciel ;

Tu ramèneras de l'Hadès l'âme d'un homme déjà mort (fgt 111).

Plusieurs actions extraordinaires étaient attribuées à la sagesse et à la puissance d'Empédocle. Il avait reconnu qu'une épidémie de peste, qui ravageait la ville de Sélinonte, provenait des émanations malsaines d'eaux proches de la ville ; Empédocle paya de ses deniers les travaux nécessaires pour détourner le cours de rivières voisines qui, par leurs courants, purifièrent les lieux et emportèrent les miasmes pestilentiels. Débordant de reconnaissance les habitants de Sélinonte l'honorèrent à l'égal d'un dieu. Il passait également pour avoir modifié le climat d'Agrigente en faisant tendre des peaux d'âne dans un étroit pas-

sage où s'engouffraient les vents étésiens dont la violence était une perpétuelle menace pour les récoltes.

Mais les plus extraordinaires exploits d'Empédocle s'exercèrent dans le domaine de la médecine. On rapporte qu'Empédocle avait ressuscité une femme qui ne respirait plus depuis trente jours. Celle-ci était plongée dans une profonde léthargie, mais Empédocle découvrit un point de chaleur à la surface du corps et parvint à ramener à la vie celle qui devait être une hystérique.

On rapporte aussi que, par la toute-puissance de la musique, il était capable d'apaiser les passions, ce qu'il fit lorsque, voyant surgir chez son hôte un jeune homme furieux qui reprochait à celui-ci d'avoir condamné son père à mort, il parvint à rendre le calme à celui qui l'avait perdu en chantant les vers de l'*Odyssée* où il est question du népenthès, la drogue qui calme la douleur, la colère et guérit tous les maux.

Empédocle participa de très près à la vie politique de sa cité. Son père avait contribué à la proclamation d'une constitution démocratique, à sa mort le parti aristocratique releva la tête, Empédocle prit alors cause pour le peuple et défendit la démocratie. Le titre de roi lui fut proposé mais il le refusa. Plusieurs anecdotes nous le montrent pourfendant ceux qui tentaient d'obtenir quelque privilège social. Une tradition affirme même qu'il fit dissoudre l'assemblée des Mille constituée des citoyens pris parmi les familles les plus riches selon un système censitaire des plus stricts. Empédocle dota de nombreuses jeunes filles de sa cité et acquit par toutes ses largesses une très grande popularité ce qui, naturellement, lui attira des jalousies et des inimitiés.

Empédocle quitta sa ville natale pour voyager. Il alla à Thourio puis visita la Grèce. A Olympie il fit, dit-on, chanter ses *Purifications* par le rhapsode Cléomène. Il est possible qu'il vint à Athènes mais la chose n'est pas absolument certaine. Vers 440, il décida de retourner à Agrigente, mais son absence de dix années avait permis à ses ennemis d'acquérir de l'influence ; il lui fut donc interdit d'entrer dans sa cité. Exilé, accompagné de son disciple Pausanias il composa son ouvrage sur la nature pendant les dernières années de sa vie.

Comment s'acheva la mort d'un être dont l'existence avait été si extraordinaire ? Nous ne le savons pas de façon certaine mais la légende est venue remplacer l'histoire de telle façon qu'elle fait désormais partie intégrante de toute l'atmosphère qui entoure Empédocle. Les uns prétendent qu'Empédocle se noya, d'autres qu'il mourut des suites d'une blessure qu'il s'était faite en tombant de son char. Mais la légende la plus grandiose est celle de sa disparition dans l'Etna. Si on laisse de côté les nombreuses variantes de détail, il semble que l'on se trouve en présence des

éléments suivants. Empédocle offrait un sacrifice et ses amis étaient conviés au festin. Lorsque celui-ci fut terminé, chacun alla se reposer sous les arbres du voisinage mais Empédocle demeura à la place qu'il avait occupée pendant tout le banquet. A l'aube, lorsque les convives se levèrent, Empédocle avait disparu. Un serviteur raconta que, pendant la nuit, il avait entendu une voix puissante appelant Empédocle tandis qu'une lumière apparaissait dans le ciel. Pausanias déclara aux invités que toute recherche était inutile car Empédocle, devenu dieu, avait dû être ravi à la terre pour être conduit aux cieux. Sur cette légende s'en greffa une autre qui fascina les romantiques. Empédocle se serait jeté dans le cratère de l'Etna afin de se purifier au feu, plonger dans le sein de la Terre et retourner au cycle des êtres, principe de la métempsychose. L'Etna aurait ensuite rejeté une des sandales d'airain du philosophe.

Sur le mystère et la légende s'achève la vie de ce philosophe-thaumaturge dont la mort fabuleuse devait tellement frapper l'imagination de Hölderlin et celle de Nietzsche.

Nous connaissons les titres de deux ouvrages d'Empédocle, titres qui sont peut-être dus à des scolastes postérieurs au philosophe : *De la nature* et *Les purifications* ; de ces deux livres écrits en vers, il ne nous reste que des fragments.

II. — Le *Sphairos*

On sait que pour Parménide l'Être est la permanence et que la route de la vérité est celle qui conduit vers l'Être dont il n'y a pas de devenir. Dans son poème Parménide comparait l'Être à une sphère bien arrondie, immobile, enserrée dans les liens puissants de la nécessité, demeurant continue et contiguë à elle-même. On peut dire que, avec Héraclite, le *Sphairos* parméniidien a été mis en mouvement mais d'un mouvement qui ne le fait pas sortir de lui-même, car au cœur de ce mouvement demeure le Logos qui, depuis des milliers d'années, constitue ce qui nous donne le Sens des choses et des êtres, sens que nous ne parvenons pas toujours à saisir. La lutte des contraires gronde au cœur de l'Être qui est harmonie et reste enserré dans la limite de liens puissants tout comme le

Soleil qui ne franchira jamais ses limites. Avec Héraclite le Sphaïros parméniidien a été doté du pouvoir de se mouvoir sur lui-même, mais sans jamais sortir de soi, car le devenir dont nous parle Héraclite est un devenir dans l'être et non un devenir de l'Être.

Empédocle fait du Sphaïros cette sphère ontologique d'où rien n'a encore divergé et qui est Esprit sacré et ineffable. Lumière pure il ignore les ombres que la Haine fait surgir des divisions qu'elle apporte :

Fixé dans l'épaisse enveloppe de l'Harmonie

Le Sphaïros est joyeux dans sa révolution solitaire.

Il n'y a ni discordes ni luttes indécentes dans ses membres.

Mais lui est égal en tous sens, semblable à lui-même et absolument sans limites,

Circulaire Sphaïros, joyeux dans sa révolution solitaire.

Car on ne voit pas deux branches s'élancer à partir de son dos,

Il n'a pas de pieds, pas de genoux agiles, pas d'organes génitaux,

Mais il est sphérique, en tout sens égal à lui-même (fgt 27-29).

Rien ne lui est extérieur, il est l'absolu divin inaccessible aux hommes. Le Sphaïros est d'avant toute Haine, toute division, toute cassure, sans action ni passion, il ignore la lutte et le multiple : *il est*.

C'est par référence à ce Sphaïros primitif et originaire qu'Empédocle parle d'un paradis perdu et d'un âge d'or primitif où régnait l'innocence. De là les hommes furent précipités sur la Terre où ils sont en proie à la lutte des contraires ; seuls les hommes pieux retourneront auprès des dieux pour y goûter à nouveau la paix et l'harmonie, ils connaîtront alors à nouveau cette époque où « toutes les créatures étaient apprivoisées et douces envers les hommes, aussi bien les bêtes sauvages que les oiseaux » (fgt 130), là était le règne de l'Amitié.

Ainsi le Sphaïros divin est le fondement premier d'où naquirent tous les commencements, il n'est pas une unité parmi d'autres, ni l'unité d'une multiplicité, il est Un comme la sphère dont la rotondité est faite de

points équidistants d'un centre immobile autour duquel gravite une masse qui ne sort jamais d'elle-même et demeure parachevée en soi.

III. — L'Amour et la Haine

Empédocle est surtout connu comme le philosophe qui a fait de la vie du monde une tragédie cosmique commandée par la lutte implacable que se livrent ces deux grandes forces commandant tous les phénomènes et tous les événements du cosmos : l'Amour et la Haine.

Nous avons insisté sur cette idée que le pythagorisme avait défini le nombre comme le résultat du fractionnement de l'Un-Tout originaire et premier, beaucoup plus que comme la juxtaposition d'unités résiduelles élémentaires. Mais le pythagorisme restait silencieux sur la raison ou sur la force qui avait ainsi conduit l'Un à se morceler à la façon de Dionysos-Zagreus, tout comme il ne disait rien de celle qui avait présidé à la constitution des nombres-figures. Toutefois, les traditions orphiques, dont il est difficile de savoir si elles ont influencé le pythagorisme ou si c'est le pythagorisme qui a eu une influence sur elles, mettaient toute une eschatologie, sous-tendue par des théories sur la métempsychose et la métemsomatose, au cœur de cette tragédie du cosmos.

Empédocle doit beaucoup à la tradition orphico-pythagoricienne faisant de la roue des naissances et des renaissances ce qui préside à la Justice du monde. Il insiste, en effet, sur cette idée que l'homme est un être exilé et errant sur cette Terre où il expie les fautes de son existence antérieure, lui-même se donne pour un de ces coupables poursuivis par la Haine :

Et moi je suis l'un de ceux-là, un vagabond exilé des dieux,
Parce que j'ai mis ma confiance dans la Haine furieuse (fgt 115).

Un sentiment de désespoir l'étreint lorsque, contraint de revêtir comme tous les hommes un « vêtement de chair » qui lui est étranger (fgt 126), il considère le lieu où il va vivre :

J'ai pleuré et j'ai sangloté à la vue de cette Terre insolite (fgt 118).

Les puissances qui conduisent les âmes dans le monde des hommes s'adressent d'ailleurs à celles-ci dans ces termes :

Nous sommes arrivés dans cette caverne ouverte (fgt 120).

Le monde n'est donc que le lieu du malheur (ἄτης λειμῶν)

Où la Mort et la Haine et les autres génies de la Mort

Et les maladies qui ravagent et les putréfactions et les œuvres de la dissolution

Errent sur la prairie du Malheur, dans les ténèbres (fgt 121).

Toutefois, certains êtres privilégiés, comme Pythagore et Empédocle lui-même, sont capables de se souvenir de leurs existences antérieures et de tirer de cette réminiscence la source d'un savoir prodigieux. Il faut donc dire que la connaissance ne provient ni des sens, ni à proprement parler de l'esprit mais bien d'une réminiscence (ἀνάμνησις) des différentes vicissitudes par lesquelles sont passés les éléments au cours de leur mélange (μίξις) et de leurs divisions (διάλλαξις). La connaissance est donc essentiellement initiation, extase, gnose et purification car elle plonge dans la profondeur d'un temps s'enracinant par-delà les divisions qui séparent et la multiplicité qui disjoint.

Ainsi donc l'attraction et la division se trouvent au cœur du drame qui régit le cosmos ; les éléments, les êtres et les choses sont tour à tour unis par l'Amour et séparés par la Haine, d'où ce passage central de l'œuvre d'Empédocle :

L'Amour et la Haine de même qu'ils étaient auparavant, de même ils seront, et jamais, je pense,
Le temps infini ne sera vide de ce couple.

Je parlerai du double processus des choses : car tantôt l'Un grandit, demeurant seul,

A partir du Multiple, tantôt au contraire il se divise et de l'Un naît le Multiple.

De ce qui est mortel il y a donc double naissance et double destruction :

L'union de toutes choses provoque la naissance et la destruction
Et, d'autre part, ce qui est formé s'envole en tous sens lorsque les éléments se séparent.

Et ces éléments ne cessent jamais leur continuel échange,

Tantôt tout s'unifie grâce à l'Amour,

Tantôt, à nouveau, chaque élément se sépare, emporté par la force hostile de la Haine.

Ainsi, dans la mesure où ils ont le pouvoir de venir à l'Un à partir du Multiple

Et, à nouveau, quand l'Un se dissout et que le Multiple en naît,
Dans cette mesure ils viennent à l'être et n'ont pas de vie immuable.

Mais, dans la mesure où ils ne cessent jamais leur perpétuel échange,

Dans cette mesure ils demeurent toujours immuables selon le cycle (fgt 16-17).

Ainsi le devenir et le cours du Monde expriment ce en quoi l'un se divise et se réconcilie, les individus étant l'enjeu de ce drame universel.

Si l'ensemble de cette vision du monde est assez clair, différentes difficultés se présentent lorsqu'on entre dans les détails. Comment la Haine surgit-elle ? Elle ne naît pas d'un événement quelconque puisque, dans la philosophie d'Empédocle, il n'y a pas de place pour l'idée de création ; d'autre part, la Haine, comme l'Amour, sera de tout temps, puisque ce dernier ne sera jamais vide de ce couple (fgt 16). Il semble que l'on puisse tout de même donner les précisions suivantes au sujet de cette geste cosmique. Dans le mouvement circulaire du Sphaïros la Haine se trouve d'abord aux extrêmes limites de celui-ci puisque, par nature, elle est centrifuge :

Tandis que tout se réunissait, la Haine était reléguée aux extrêmes limites (fgt 36).

L'Amour se trouve, au contraire, au centre du tourbillon et c'est vers lui que tout converge pour constituer l'Un :

« Quand l'Amour eut atteint le centre du tourbillon, alors tous les éléments se précipitèrent en lui pour constituer l'Un, non pas d'un seul coup mais en se réunissant volontairement les uns d'un côté, les autres de l'autre » (fgt 35).

Mais cette sorte d'équilibre, qui met l'Amour au centre de la Haine aux limites extérieures, n'est que provisoire ; lorsque le temps est accompli, le tour de la Haine arrive :

Lorsque la grande Haine eut été nourrie dans les membres [du Sphaïros]

Et se fut élancée vers les honneurs, quand le temps fut accompli
Qui leur est assigné tour à tour par l'Ample Pacte... (fgt 30)

Mais quand la Haine commença une fois de plus à prévaloir,
Alors il y eut à nouveau un mouvement dans le Sphaïros,
Car tous les membres du dieu furent tout à tour ébranlés (fgt 31).

Empédocle ne nous donne aucune précision sur la raison de ce déclenchement de la Haine, il est probable que lui suffisait l'appel à cet « ample pacte » qui préside aux structures des choses et au devenir des êtres.

Cette lutte de l'Amour et de la Haine, qui constitue la vie même du cosmos, se retrouve chez l'homme, ce microcosme vivant en relations étroites avec ce qui l'entoure :

Ce combat de deux forces se voit clairement dans la masse des membres des mortels :

Parfois, sous l'effet de l'Amour, tous les membres que le corps possède

Se réunissent dans l'Un, au sommet de la vie florissante,

Mais, d'autres fois, dispersés par la Discorde (Ἐρις mauvaise,

Ils errent de leur côté, jusqu'aux extrêmes rivages de la vie.

Il en va de même pour les plantes, les poissons qui habitent les eaux,

Pour les bêtes des montagnes et les oiseaux qui glissent sur leurs ailes (fgt 20).

C'est également l'Amour que l'on retrouve dans le cœur des mortels qui en sont possédés et qui cherchent à s'unir :

C'est lui aussi que l'on considère comme inné dans les membres des mortels,

C'est de lui que naissent les pensées d'amour
Et que s'accomplissent les actions harmonieuses,
Ils l'appellent Joie ou Aphrodite.

Aucun mortel ne l'a aperçu bien qu'il se meuve en cercle
Autour d'eux (fgt 17).

Ainsi donc, puisque seules règnent les combinaisons et les dissociations d'éléments, il n'y a place dans le monde pour aucune création, ce que nous prenons pour tel n'est autre que changement de formes :

Je te dirai encore autre chose : de toutes les choses mortelles il n'y a pas de création (φύσις)

Ni de disparition dans la mort funeste

Mais seulement un mélange (μῖξις) et une dissociation (διάλλαξις) de ce qui a été mélangé.

Création n'est qu'un mot donné à cela par les hommes (fgt 8). La naissance et la mort ne sont donc que des métamorphoses à l'intérieur du cycle :

Quand les éléments mélangés parviennent à la lumière sous la forme d'un homme

Ou sous la forme de quelque espèce d'animal sauvage, ou de plante,

Ou d'oiseau, alors les hommes disent que cela est né,

Et, lorsque les éléments se séparent, les hommes appellent cela la funeste mort.

Ils n'utilisent pas les termes que la Justice exige (fgt 9).

Ce qui prédomine tour à tour dans l'évolution du cycle ce sont les quatre éléments : l'eau, l'air, la terre et le feu, ainsi que l'Amour et la Haine :

Car eux seuls existent, mais courant les uns à travers les autres
Ils deviennent des hommes et les espèces des autres animaux ;
Tantôt réunis sous l'influence de l'Amour en un tout ordonné,
Tantôt chacun d'eux se mouvant séparément sous l'effet de la force hostile de la Haine (fgt 26).

IV. — Les quatre racines (ρίζώματα πάντων)

Empédocle qualifie de « racines » des choses (fgt 6), les autres éléments fondamentaux que, selon Aristote, il est le premier à distinguer (31 A 37), ce terme de *racine* est emprunté à la terminologie pythagoricienne. Les prédécesseurs d'Empédocle avaient cherché quel pouvait être l'élément premier à partir duquel tous les autres êtres étaient constitués ; Thalès avait retenu l'eau, Anaximène l'air et Héraclite le feu. Empédocle n'en privilégie aucun et ajoute la terre aux trois précédents, cette terre d'où naquirent les vivants (31 A 72) et à laquelle ils retournent. Ces quatre éléments sont immuables, homogènes et ne se modifient jamais au cours des différentes combinaisons auxquelles ils participent. Chaque corps en contient un certain nombre en différentes proportions. Le corps humain est composé des quatre éléments : « Les chairs naissent du mélange, en parties égales, des quatre éléments, les nerfs de feu et de terre unis au double d'eau, les ongles viennent aux vivants des nerfs qui se refroidissent au contact de l'air, les os sont formés d'un mélange de deux parties d'eau et de terre et de quatre de feu, ces parties étant contenues à l'intérieur de la terre. La sueur et les larmes naissent du sang liquéfié et rendu plus fluide par le fait qu'il est devenu plus ténu » (31 A 78).

Cette doctrine connut un vif succès, on la retrouve dans le *Timée* de Platon combinée à des théories pythagoriciennes sur les polyèdres ; elle réapparaît chez Aristote complétée par les oppositions du sec et de l'humide, du chaud et du froid ; mais, elle est surtout au cœur des écoles médicales qui trouvaient en elle de quoi fonder une doctrine des humeurs et des tempéraments beaucoup plus satisfaisante que celle que l'on aurait pu tirer des philosophies ioniennes ou de l'atomisme.

Tout ce qui est sur la terre est né de la terre et du mélange des éléments premiers : « Avant que le soleil ne se fût déployé et avant que le jour et la nuit ne fussent distincts », naquirent les arbres :

« Ils croissent poussés par la chaleur qui est dans la terre, tout comme s'ils étaient des parties de celle-ci au même titre que l'embryon est une partie du sein maternel. Les fruits sont les excréments de l'eau et du feu des plantes ; les arbres qui renferment moins d'humidité perdent leurs feuilles avec la chaleur de l'été, mais ceux qui ont le plus d'humidité les conservent, comme le laurier, l'olivier et le palmier. Les différences de leur suc proviennent des variétés dans la composition de la terre nourricière qui donne aux plantes différentes homéométries ; pour la vigne ce ne sont pas les différences de plant qui donnent le bon vin, mais les différences de la terre nourricière » (31 A 70).

Ainsi donc, la vie et l'existence ne sont qu'un immense cycle au cours duquel les éléments et les êtres donnent naissance à des individualités nouvelles.

V. — La cosmogonie

L'Amour et la Haine jouent dans la cosmogonie d'Empédocle un rôle essentiel. Celle-ci peut être divisée en quatre phases.

1) Dans l'état parfait de l'univers les quatre éléments se trouvent réunis en quantités égales dans un mélange intime où l'Amour a éliminé la Haine, tout est harmonieusement réuni dans le Sphaïros :

Là on ne voit plus les membres agiles du Soleil
Ni la puissance velue de la terre, ni la mer
Tellement est fixé dans l'épaisse enveloppe de l'Harmonie
Le sphaïros circulaire, joyeux dans sa révolution solitaire
(fgt 27).

2) Dans la deuxième phase la Haine commence à s'introduire dans le Sphaïros, les membres de celui-ci sont saisis d'un tremblement (fgt 31). De la dislocation du mélange naissent le Soleil, les étoiles, les planètes, la

Terre et tous les êtres du monde. La Terre se trouve au centre de l'univers et engendre les vivants qui apparaissent à sa surface. Mais les organismes ne naquirent pas tels que nous les connaissons aujourd'hui ; en effet, dans des pages où certains ont voulu voir une préfiguration de l'évolutionnisme, Empédocle nous dit que surgirent d'abord des organes isolés qui semblaient chercher le corps auquel ils pussent s'assembler. D'où toute une tératologie génétique selon laquelle sur la Terre « naquirent de nombreuses têtes privées de cou, et des bras erraient séparés du tronc, sans épaules, et des yeux allaient ici et là privés de front (fgt 57). Tant et si bien qu'apparurent d'abord des monstres :

Des êtres aux pieds tournés, aux mains innombrables.

De nombreuses créatures naquirent avec un visage et une poitrine des deux côtés.

Des bovins à figure humaine naquirent et inversement

Des enfants d'hommes avec des têtes bovines, et aussi des créatures tenant à la fois de l'homme

Et de la femme aux organes sexuels ombreux (fgt 60-61).

Les monstres qui ne peuvent pas résister aux nécessités de la vie, disparaissent, ils laissent ainsi la place à ceux qui peuvent survivre et qui se multiplient, en fonction d'une sorte de sélection naturelle.

3) Lorsque la Haine a complètement triomphé de l'Amour, chacun des éléments se trouve réuni à lui-même, le semblable étant allé rejoindre le semblable. Dès lors, on n'a plus affaire qu'à quatre sphères concentriques : au centre se trouve celle de la terre, puis vient celle de l'eau, ensuite celle de l'air et enfin celle du feu.

4) L'Amour reprend son rôle et mélange les quatre sphères, il chasse la Haine aux extrémités du monde et reconstitue à nouveau le mélange homogène à savoir le Sphaïros.

Et le cycle recommencera de nouveau. L'existence d'êtres composés ne peut se concevoir que dans la

deuxième et la quatrième phases, puisqu'il n'y a place pour aucune séparation dans la première et pour aucune union dans la troisième. Ainsi rien de ce qui a surgi dans le monde n'est l'effet d'une finalité organisatrice, tout est le résultat d'une lutte gigantesque et la conséquence d'une lutte éternelle et jamais achevée. La vision empédocléenne du monde n'est donc pas exempte d'un certain pessimisme, pessimisme que l'on retrouverait chez Lucrèce qui s'en inspire au même titre que d'Épicure.

VI. — Physiologie

Elle constitue une partie très importante de la doctrine car nous n'y trouvons pas seulement une tentative pour décrire la physiologie des organismes et en particulier celle des organes des sens, mais nous y découvrons surtout les premiers mots d'une théorie de la connaissance et le couronnement de cette vision dramatique du monde où préside la lutte de l'Amour et de la Haine.

Nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails mais disons qu'Empédocle attache une grande importance au phénomène de la respiration qu'il décrit avec minutie. Il voit, dans la respiration cutanée, un effet du vide partiel provoqué par les mouvements du sang qui se retire vers les organes intérieurs et déclenche un appel d'air. C'est cette alternance des mouvements du sang qui provoque les alternances d'inspiration et d'expiration par la trachée ou par les pores de la peau. La respiration est donc l'acte élémentaire qui, par ses rythmes, entretient la vie, permet la compénétration de l'intérieur et de l'extérieur et l'union de ce que nous sommes à tout ce qui nous entoure. Ici donc nous retrouvons encore le thème du mélange et celui de la

lutte dans l'image du sang et de l'air qui se chassent mutuellement.

La description du fonctionnement des organes des sens se rattache à un grand principe de la vision du monde d'Empédocle, celui selon lequel « le semblable connaît le semblable ». On sait que, pour Héraclite, la nature aime les contraires et les rassemble au sein de tensions opposées, comme celles qui sont inhérentes à l'arc ou à la lyre ; selon lui la nature ne s'intéresse pas aux semblables (fgt 10). Chez Empédocle nous trouvons, au contraire, une théorie de la sympathie, plus ou moins héritée des Éléates, et selon laquelle le semblable connaît le semblable (τὸ γὰρ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου ἐφίεσθαι), parce qu'il est attiré par lui. Cette affirmation ne doit pas être confondue avec la théorie selon laquelle l'Amour réunit toutes choses ; l'Amour lui, unit le dissemblable au dissemblable, c'est pourquoi il nous est dit qu'il est « enlaçant » (fgt 19). Comment concilier cette idée que « le semblable connaît le semblable » avec celle selon laquelle l'Amour unit les contraires ?

Nous savons que, dans le Sphaïros primitif, l'Amour maintient la cohésion des quatre éléments et que la Haine, lorsqu'elle prévaut, divise et empêche l'attraction des dissemblables. Mais tous les individus sont composés des quatre racines élémentaires et ne diffèrent les uns des autres que par le nombre ou les proportions des racines qui président à leur constitution. C'est par la similitude des racines qui les composent que les individus tendent les uns vers les autres et se désirent. La connaissance du semblable par le semblable est, pour ainsi dire, ce par quoi un reste d'unité s'oppose à cette Haine qui dissocie toutes choses. C'est, en effet, au cœur des différences individuelles que naît ce désir qui pousse les êtres les uns vers les autres malgré et à travers toutes les différences qui devraient

les tenir à jamais éloignés les uns des autres. L'attraction du semblable par le semblable est le lien qui triomphe des cassures de toute espèce.

Cependant, il semble que l'on puisse parler d'une sorte de ruse de la Haine qui utilise cette attraction du semblable pour le semblable ; en effet, dans la troisième phase de la cosmogonie dont nous avons parlé, elle est parvenue, en utilisant l'attrait du semblable pour le semblable, à dissocier l'individu lui-même et à réduire le monde à quatre sphères élémentaires devenues étrangères l'une à l'autre. Dès lors, elle n'a plus rien à diviser et elle se trouve, pour ainsi dire, vaincue par sa propre victoire. Il est donc nécessaire que l'Amour intervienne aussitôt pour recommencer le mélange des racines.

L'idée selon laquelle le semblable est attiré par le semblable, commande toute la théorie empédocléenne de la perception. Pour Empédocle « la perception provient des émanations appropriées aux pores de chaque sens » (31 A 86). Les corps émettent des effluves qui sont comme autant de particules minuscules se détachant d'eux, ils pénètrent par les pores de chaque organe des sens qui ont tous des diamètres différents selon les organes auxquels ils appartiennent, ce qui fait qu'il est impossible qu'un sens perçoive ce qui est destiné à un autre. La sensation est donc comme une respiration par laquelle se compénètrent le percevant et le perçu ; elle permet à l'homme d'entrer en communication, voire en communion, avec ce qui l'entoure :

Ainsi le doux se saisit du doux, l'amer se précipite vers l'amer,
L'acide va vers l'acide et le chaud s'unit au chaud (fgt 90).

L'homme reçoit des messages de l'univers parce que lui-même est un microcosme où se trouvent les quatre racines de l'univers :

Nous voyons la terre par la terre, l'eau par l'eau,
L'air divin par l'air et le feu destructeur par le feu,
L'affection par l'affection, la haine par la haine funeste (fgt 109).

L'homme voit lorsque le feu qu'il porte en lui s'unit à celui de l'univers ; il entend lorsque, par une sorte de phénomène d'écho, l'air mû par la voix résonne à l'intérieur de l'oreille ; il sent lorsque les particules, dont sont chargés les effluves, rencontrent des particules semblables à l'intérieur de son corps. Ainsi, par la perception qui permet au semblable de connaître le semblable, l'homme symbolise avec l'univers.

Nous comprendrons dès lors que la pensée soit très proche de la perception. Le sang, qui est composé d'eau, d'air, de terre et de feu, est l'organe de la pensée. C'est donc à l'aide de l'élément existant dans notre corps que nous sentons et pensons les éléments du monde qui nous entoure, par le sang qui engendre la pensée l'homme participe à l'univers dans une véritable connaturalité cosmique. Comme nous l'apprend Théophraste, nous rapportant les idées d'Empédocle à ce sujet : « La pensée naît de ce qui est semblable, l'ignorance de ce qui est dissemblable, si bien que la pensée est la même chose, ou peu s'en faut, que la sensation. En effet, après avoir énuméré les façons dont nous savons chaque chose au moyen d'elle-même, il dit :

De ceux-ci [les éléments] toutes choses ont été ajustées et constituées

C'est par eux que les hommes pensent et trouvent du plaisir et de la douleur (fgt 107).

C'est pourquoi nous pensons surtout avec notre sang, car c'est en celui-ci que les éléments des parties du corps sont le plus mélangés » (31 A 86).

VII. — Théologie et Sagesse

La philosophie d'Empédocle, on ne s'en étonnera pas d'après ce qui précède, attachait une très grande importance à la métempsychose ; cette vision eschatolo-

gique avait des antécédents dans la tradition orphico-pythagoricienne, mais elle pouvait également trouver dans les théories empédocléennes du mélange et du cycle des êtres de quoi étayer ses positions. Certains commentateurs ont voulu soutenir que le système d'Empédocle ne saurait laisser de place à une âme ou à des dieux conçus comme autre chose que le résultat d'une agrégation des racines élémentaires, agrégation vouée, comme tout ce qui est, à la dislocation et à la disparition. Pourtant Empédocle parle, de façon on ne peut plus nette, des âmes qui habitent dans l'homme et qui sont des démons déchus tombés dans le monde des corps et devant traverser de nombreuses formes de vie avant de pouvoir espérer une délivrance (cf. fgt 115). Le plus grand des crimes c'est de faire couler le sang, car l'on risque d'interrompre un cycle de réincarnations. C'est pourquoi les sacrifices sont intolérables (cf. fgt 137) et il est interdit de manger de la viande.

Ainsi le cycle des éléments et des racines du monde est lui-même intégré dans un autre cycle, celui de l'Ample Pacte où se déploie le malheur d'une existence se rappelant et désirant ce qui lui manque et qui pourrait la guérir d'elle-même.

VIII. — La destinée d'Empédocle

Ce personnage fabuleux frappa l'imagination d'Hölderlin et de Nietzsche qui voulurent faire de lui le sujet de tragédies qu'ils n'achevèrent jamais. Pour Hölderlin, Empédocle est le héros romantique dévoré du désir de l'infini, pour Nietzsche il est « l'homme agonial » en qui s'affrontent le siècle du mythe et de l'orgiasme et celui du rationalisme¹. Schopenhauer nous a dit également sa dette envers Empédocle. Mais, il convient surtout de citer Freud qui voit, dans le philosophe grec, une sorte de précurseur à sa théorie selon laquelle le monde est le théâtre

1. Nietzsche, *Naissance de la tragédie*, p. 149.

où s'affrontent Érôs et Thanatos, les instincts de vie et les instincts de mort¹.

La vision tragique qu'Empédocle nous a léguée doit nous toucher à plus d'un titre. Devenus maîtres et possesseurs de la nature, pouvons-nous nous vanter d'avoir fait de notre monde autre chose que ce théâtre où l'Amour et la Haine se livrent de furieux combats ? Ces combats eux-mêmes s'inscrivent-ils ou non au sein d'un Ample Pacte ? Tout n'est-il que combinatoire, ou faut-il faire appel à une herméneutique pour que toutes les combinaisons étudiées reçoivent vraiment un sens qui ne peut naître d'elles ?

1. Cf. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. Anne Berman, Paris, 1950, p. 9, n. 1.

Chapitre VI

ANAXAGORE DE CLAZOMÈNES

Il naquit à Clazomènes vers 500 avant J.-C. Vers 462 il vient à Athènes, dont il fut le premier philosophe, la philosophie étant passée, grâce à lui, d'Ionie en Grèce. Socrate aurait suivi ses cours et nous savons par le *Phédon* qu'il fut déçu par cet enseignement (97 b). Il suscita la méfiance générale et fut surnommé le Νοῦς (l'Esprit). Périclès fut cependant son ami et protecteur, ainsi qu'Archélaos et Euripide. Au moment de la guerre du Péloponnèse Périclès est critiqué et Anaxagore accusé de ne pas croire aux dieux de l'État. Il quitte alors Athènes et va à Lampsaque où il meurt vers 428. Il eut comme disciple Métrodore et Archelaos qui fut peut-être son successeur à Lampsaque.

Anaxagore fut le contemporain d'Empédocle et de Leucippe, mais il est fort difficile de savoir lequel a pu avoir une influence sur les autres ; si on laisse de côté l'influence douteuse des philosophies orientales ou celle du thaumaturge mythique Hermotime, on peut retenir qu'il connut la physique ionienne, peut-être seulement à travers Empédocle et Leucippe.

Contrairement aux atomistes, Anaxagore pense qu'il n'y a pas d'éléments, qui puissent être tenus pour les plus petits possible, le plus petit n'existe pas (fgt 3) et la substance est divisible à l'infini. L'immobilité absolue de l'Être, enseignée par les Éléates, lui paraît aussi impensable que le devenir absolu d'Héraclite.

« Les Grecs ne pensent pas correctement au sujet de la création et de la destruction ; car aucune chose ne se crée ni ne se détruit, mais à partir de fluides-qualités préexistants se produisent des mélanges qui se différencient à nouveau. D'après cela, ils nommeraient correctement la création mélange et la destruction différenciation » (fgt 17)¹. Il y a donc mélange (συμμιγνύσθαι) et désagrégation (διακρίνειν). Les éléments de ce mélange sont les χρήματα que Zafiropulo traduit par « fluides-qualités » et qui sont nombreux. Ils sont constitués de σπέρματα qui sont infiniment petits et porteurs d'une seule qualité, Zafiropulo traduit ce terme grec par « points-qualités ». A l'origine les σπέρματα sont brassés en un ensemble homogène : le πάντα ὁμοῦ. Puis, le semblable étant attiré par le semblable, ces σπέρματα se réunissent selon leur qualité propre et donnent naissance aux μοῖραι que le même auteur traduit par « éléments-qualités ».

Ici un problème se pose au commentateur. A partir d'Aristote et en s'appuyant sur son témoignage (*Géné. et Corrup.*, I, 1, 314 a 18 ; I, 18, 723 a 6), on prête à Anaxagore une théorie voisine d'une théorie moléculaire, celle des homœomères (τὰ ὁμοιομερή). A vrai dire ce mot ne se trouve pas chez Anaxagore qui n'a jamais parlé d'éléments des choses insécables (cf. Zeller II, p. 392). Bien que Gomperz (I p. 238) soutienne que cette théorie des homœomères appartient bien à Anaxagore, Zafiropulo pense qu'elle est née sous la plume d'Aristote et qu'elle provient d'une incompréhension de celui-ci ; la conception d'une molécule élémentaire est, en effet, étrangère à la vision du monde d'Anaxagore pour qui la substance est divisible à l'infini.

Ainsi donc nous allons des σπέρματα aux μοῖραι et aux χρήματα.

1. Trad. Zafiropulo que nous continuerons de citer.

I. — L'Esprit (Νοῦς)

La naissance du sensible vient du mélange des μοῖραι donnant les χρήματα. D'où vient cette agglomération à partir du πάντα ὁμοῦ ? Elle vient de l'Esprit :

« Tout ce qui possède une âme, aussi bien le plus grand que le plus petit, tout est sous la domination de l'Esprit. C'est également l'esprit qui ordonna la rotation de l'ensemble, de sorte qu'il est aussi la cause de cette rotation. Et il la fit débiter par un point minuscule, ensuite la rotation s'étend et s'étendra encore bien davantage. Tout ce qui se mêlait, se séparait et se différenciait, tout était connu de l'esprit. Tout ce qui devait arriver et tout ce qui avait été, les choses qui n'existent pas actuellement, et celles qui existent actuellement aussi bien que leur forme future, tout ce fut l'esprit qui l'arrangea. Il arrangea aussi cette ronde qu'accomplissent actuellement les étoiles, le Soleil, la Lune ainsi que l'air et l'éther qui sont en train de naître par séparation » (fgt 12).

Ainsi l'Esprit est ce qui présida à l'organisation de toutes choses, il est l'organisateur des séparations et des mélanges.

Anaxagore caractérise minutieusement cet Esprit ; il est tout d'abord illimité (ἄπειρον) (fgt 12), il est aussi éternel : « Quant à l'esprit, qui est éternel, bien sûr qu'il se trouve encore maintenant là où est tout le reste : aussi bien dans la multitude extérieure que parmi les choses nées par rassemblement, que parmi celles séparées antérieurement » (fgt 14). Il se gouverne lui-même et obéit à ses propres lois (αὐτοκρατές) (fgt 12), il ne se mélange à rien et existe isolément (*ibid.*). Il est donc essentiellement ce qui commande (κρατεῖν). L'Esprit est la plus pure et la plus subtile de toutes les choses (καθαρώτατον), il a la connaissance complète et la puissance totale, il est par conséquent pur de tout mélange (fgt 12).

II. — L'homme

Dans les *Parties des animaux* (IV, 10, 687 a 7) Aristote nous a permis de connaître une idée d'Anaxagore à laquelle il s'oppose d'ailleurs :

« Anaxagore prétend que c'est parce qu'il a des mains que l'homme est le plus intelligent des animaux », Aristote ajoute : « Ce qui est rationnel plutôt c'est de dire qu'il a des mains parce qu'il est le plus intelligent. Car la main est un outil ; or, la nature attribue toujours, comme le ferait un homme sage, chaque organe à qui est capable de s'en servir. »

Mais que l'homme soit le plus intelligent des animaux parce qu'il est doué d'une main ne veut pas dire qu'il n'ait pas d'intelligence. Il pense car la sensation ne naît pas de l'action du semblable sur le semblable, mais de celle du contraire ; nous retrouvons là une thèse chère à Héraclite et selon laquelle le semblable ne produit aucun effet sur le semblable. Toutefois les sens sont insuffisants pour connaître la vérité. Malheureusement nous ne savons rien de ce qu'Anaxagore enseignait sur la faculté de penser elle-même.

III. — Sens et portée de la philosophie d'Anaxagore

Le problème essentiel qui se pose au commentateur est celui de savoir ce qu'il convient d'entendre au juste par cet Esprit qu'Anaxagore met au centre de toutes ses explications.

Si nous en croyons Platon, cet Esprit ne serait qu'une sorte de *Deus ex machina* sans beaucoup de consistance et Socrate nous dit combien la lecture d'Anaxagore, en qui il avait mis beaucoup d'espairs, l'avait profondément déçu (cf. *Phédon*, 97 c). Aristote voit également dans l'Esprit d'Anaxagore ce que celui-ci invoque lorsqu'il est embarrassé pour expliquer la production d'un phénomène (*Méta.*, I, 3, 985 a 17).

W. Jaeger pense, au contraire, que l'Esprit d'Anaxagore est le Dieu souverain, dominateur et indépendant mentionné pour la première fois de façon explicite dans la pensée grecque. Pour Jaeger, grâce à Anaxa-

gore, l'homme peut prendre conscience qu'il a accès au divin par la raison qui est en lui¹. Zeller tenait déjà pour suspecte² cette assimilation de l'Esprit à Dieu que Jaeger tient pour indubitable ; selon lui cet Esprit reste encore une force de la Nature et l'on ne peut y voir un être personnel ou purement spirituel.

Aux antipodes de ces interprétations se situent les lectures de Détiénne qui fait d'Anaxagore celui qui aurait permis à la spéculation intellectuelle de passer du domaine de la magie, où s'était complu Hermotime, à celui de la philosophie. Pour lui, Anaxagore voulut remplacer la vision du devin par la méthode rationnelle ; c'est ainsi que Détiénne souligne l'importance d'un événement comme celui de la chute de l'aérolithe d'Aegos Pomatos où certains voulaient voir un présage, alors qu'Anaxagore expliquait ce phénomène par des causes purement naturelles. Telle aurait été la raison pour laquelle Anaxagore avait été accusé d'impiété ; d'où la conclusion de Détiénne : « Penseur rationaliste et foncièrement laïc, Anaxagore devait, pour le XVIII^e siècle, faire figure d'anti-Platon et représenter l'idéal d'une critique rationaliste, délibérément antireligieuse. »³

Nous voici donc, une fois de plus, en face du même problème : peut-on savoir ce qu'Anaxagore a voulu dire au juste ? Non seulement dans l'état actuel des textes toute réponse catégorique peut sembler présomptueuse, mais on doit même se demander si cette question possède un sens aussi simple que celui qu'on lui prête souvent. Nous ne pouvons guère faire autre chose que lire les Présocratiques en général, et Anaxagore en particulier, en fonction des préoccupations

1. W. Jaeger, *A la naissance de la théologie*, p. 176.

2. Zeller, t. II, p. 406.

3. Détiénne, *Les origines religieuses de la notion d'intellect* : Hermotime et Anaxagore, in *Revue philosophique*, 1964, p. 169.

intellectuelles qui sont aujourd'hui devenues les nôtres ; la tentation est certes grande de faire dire à un auteur ce que précisément on attendait de lui, mais il ne faut pas pour autant tirer de là une sorte de conclusion sceptique et affirmer que l'histoire de la philosophie nous condamne au subjectivisme de l'interprétation. Si nous nous posons aujourd'hui des questions et si nous les posons aux œuvres de ceux qui nous ont précédés c'est, en un sens, parce que ceux-ci nous ont transmis les différents mouvements d'idées qui nous ont conduits jusqu'à elles. On peut donc dire, finalement, que ce n'est pas tellement nous-mêmes qui interrogeons les philosophes du passé que ceux-ci qui nous ont amenés à les interroger sur les différents problèmes qu'ils nous ont légués ; c'est à partir de leurs points de départ que nous avons été conduits à suivre de nombreux itinéraires intellectuels très souvent divergents mais qui s'enracinent dans une origine dont la richesse vient précisément de ce qu'elle les contenait tous. Telle est peut-être la raison pour laquelle il semble que l'on puisse dire que le sens d'une philosophie ne lui est pas exactement contemporain mais qu'il se trouve devant elle. Comme le poète de Mallarmé, le philosophe est « tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change ».

Chapitre VII

LES ATOMISTES

Nous savons peu de chose sur Leucippe qui naquit probablement à Milet vers 500 avant J.-C. Il eut pour maîtres Parménide et Zénon ; il aurait écrit un *Grand système du monde*. Démocrite, son principal élève, naquit à Abdère vers 460 et vécut très vieux. Il connut la philosophie éléate, celle de Pythagore et de Protagoras. On lui prête des voyages en Orient. Il serait venu à Athènes et ses connaissances en mathématiques auraient été des plus considérables puisqu'on prétendait qu'il surpassait les géomètres égyptiens eux-mêmes. Surnommé Sagesse (Σοφία), il aurait écrit, selon Diogène Laërce, des ouvrages sur l'éthique, les mathématiques, la musique et les arts ainsi qu'un *Petit système du monde*. Il est très difficile de distinguer, dans ce qui nous est parvenu de l'atomisme ancien, ce qui revient à Leucippe et ce qui appartient à Démocrite.

I. — La vision du monde atomiste

Ce serait un grossier anachronisme, que quelques historiens semblent parfois ne pas hésiter à commettre, que de voir dans la vision atomiste de Leucippe et de Démocrite une conception scientifique de type moderne et reposant sur des points de départ hérités d'une observation expérimentale. Leurs principes sont purement spéculatifs, comme le dit Zeller ils « transpo-

sent aux atomes tous les caractères que les Éléates auraient attribués à l'être » (II, p. 289). Au fond Leucippe a relevé le défi de l'éléate Mélissos de Samos disant que si, quoique cela fût impossible, il existait plusieurs choses, chacune d'elles devrait posséder les caractères de l'Être des Éléates. Certes on peut dire que, contrairement à l'Un de Parménide qui demeure immobile et en repos, les atomes se meuvent, mais il n'en reste pas moins que la plupart des caractères que Parménide attribuait à l'Être servent, dans l'atomisme, à qualifier les atomes.

C'est peut-être Aristote qui nous a donné l'aperçu le plus clair des relations de l'éléatisme et de l'atomisme :

« Leucippe pensa posséder une théorie en accord avec les exigences de la perception, et qui ne ruinait ni génération, ni corruption, ni mouvement, ni multiplicité des êtres. Ce sont là les concessions qu'il faisait à l'expérience ; d'autre part, aux philosophes qui ont édifié la théorie de l'Un, il concède qu'il ne peut y avoir de mouvement sans vide, et il accorde que le vide est un non-être et que rien de ce qui est réel n'est non-être, car l'Être proprement dit est un être entièrement plein. Un tel être, cependant, [ajoute-t-il], n'est pas un ; au contraire, il y en a une multiplicité infinie en nombre, et ils sont invisibles, en raison de la petitesse de leurs masses. Ils se meuvent dans le vide (car il y a un vide) et, par leur réunion, ils produisent la génération, et par leur séparation, la corruption. En outre, ils agissent et pâtissent dans la mesure où il leur arrive d'être en contact, car alors ils ne sont pas uns, et ils engendrent les choses par leur composition et leur entrelacement. D'un autre côté [selon Leucippe], de ce qui est véritablement un, ne pourrait jamais provenir une multiplicité, ni, de ce qui est véritablement multiple, un un ; c'est là une chose impossible. Mais (de même qu'Empédocle et certains autres philosophes disent que les choses pâtissent à travers leurs pores, ainsi) toute altération et toute passion procèdent de la façon que nous avons indiquée : en effet, c'est par le moyen du vide que se produisent la dissolution et la corruption, et semblablement aussi l'augmentation, par la pénétration des solides dans les vides. »¹

1. Aristote, *De la génér. et de la corrup.*, I, 8, 325a23, trad. Tricot.

On pourrait dire que, en un sens, l'atomisme constitue à sa manière une synthèse de l'éléatisme et de l'héraclitéisme. De l'éléatisme il conserve l'idée d'une permanence et d'une immutabilité de l'être qu'il attribue aux atomes, de l'héraclitéisme il garde l'exigence de la diversité et de la multiplicité sensibles pour rendre compte du changement.

Ainsi donc, au problème classique : peut-on pousser la division des substances à l'infini ?, les atomistes répondent : non ; selon eux il existe des corps compacts (ναστά) qui constituent les plus petits éléments possibles, éléments qui sont insécables et qu'ils appellent par conséquent atomes (ἄτομοι). Quant au vide c'est le non-être qui sépare les atomes mais qui ne se trouve pas en eux. Leucippe l'appelait τὸ μὴ ὄν (ce qui n'existe pas du tout), Démocrite tient à préciser qu'il existe et qu'il est par conséquent « non-réel » (οὐκ ὄν ou οὐδέν ; Leucippe avait inventé le mot δέν pour désigner l'atome).

L'univers est ἀπειρον, indéfini, parce qu'il n'a été créé ni par quelqu'un ni par quelque chose. Il n'a donc pas de commencement ; la nécessité (ἀνάγκη) seule a ordonné tout ce qui fut, est et sera. Pour expliquer le monde il ne faut pas avoir recours à l'Amour ou à la Haine, comme le voulait Empédocle, ni à l'Esprit cher à Anaxagore, ni à des causes finales, son fonctionnement est purement mécanique et régi par les lois qui en font la nature.

II. — Les atomes

Les atomes, qui constituent le plus petit élément possible de ce qui est, ne peuvent subir aucune modification à cause de leur dureté, et parce qu'ils sont simples (τὸ ἀμερές), ils demeurent donc ἀπαθείς. Démocrite ajoute qu'ils ne peuvent ni agir ni pâtir ; l'action et la

passion ne peuvent se dire que des choses qui sont composées, si elles sont possibles c'est à cause du vide qui permet aux atomes de changer de positions.

Les atomes sont donc indivisibles (ἀδιαίρετα), solides (στέρεα) et pleins (πυκνά, πλήρη).

Nous savons, par un texte d'Aristote, que selon les atomistes les différences de l'être ne viennent que de ce que Démocrite appelle ῥυσμός, διατιγή, τροπή; ces termes techniques posent un petit problème de traduction, même pour Aristote, car ils semblent empruntés au dialecte abdéritain. Aristote nous les « traduit » donc en nous en donnant les équivalents » σχῆμα la figure, τάξις l'ordre, θέσις la position. Il nous donne un exemple très clair : « Ainsi A diffère de N par la figure, AN de NA par l'ordre, et Z de N par la position. »¹ Quant au nombre de figures que les atomes peuvent constituer il est infini.

Tous les atomes sont homogènes et, de tout temps, ils se sont mus dans le vide. Quelle est la direction de ce mouvement ? Il est probable que, pour Leucippe, les atomes se meuvent dans toutes les directions. La cause de ce mouvement est la nécessité et, selon Aristote (*Méta.*, XII, 6, 1071 b 30), Leucippe se contentait de dire que ce mouvement est éternel sans donner d'autres explications à ce sujet. De toute façon les mouvements des atomes provoquent entre eux des collisions. Lorsque celles-ci ont lieu, ou bien les atomes rebondissent les uns sur les autres, ou bien ils s'agglutinent, mais sans jamais perdre leur individualité, il y a simplement juxtaposition d'atomes mais non un mélange dans lequel chacun d'entre eux serait transformé. Telle est, semble-t-il, la position de Leucippe.

Celle de Démocrite est la même mais le problème se pose de savoir s'il a introduit ou non le poids (βάρος)

1. Aristote, *Métaphysique*, I, 4, 985 b.

comme cause du mouvement. Ce point est très discuté. Mais, bien que Démocrite parle d'atomes plus lourds ou plus légers, il semble qu'il n'ait jamais regardé le poids comme cause du mouvement et que cette idée ait été introduite plus tard dans la doctrine par Nausiphanes et Épicure. Démocrite reprend l'idée selon laquelle les atomes se meuvent en tous sens comme dans une sorte de vibration (παλμός), et a recours à l'image des poussières dans le soleil :

« Observe [...] toutes les fois qu'un rayon de soleil se glisse et répand son faisceau de lumière dans l'obscurité de nos demeures : tu verras une multitude de menus corps se mêler de mille manières, parmi le vide dans le faisceau même des rayons lumineux et, comme engagés dans une lutte éternelle, se livrer combats, batailles, guerroyer par escadrons, sans prendre trêve, agités par des rencontres et des divorces sans nombre : tu pourras te figurer par là ce qu'est l'agitation éternelle des corps premiers dans le vide immense. »¹

Cet éternel mouvement des atomes est au-delà de toute cause et il est lui-même cause de tout. Un atome peut être entraîné par ceux auxquels il s'est aggloméré d'où un mouvement par contrainte (βία), ou bien il peut rebondir, d'où un mouvement πλῆγῃ par choc. Ainsi donc les atomes sont comme en lutte les uns avec les autres (στασιάζειν). D'où ce texte d'Aristote extrait d'un ouvrage aujourd'hui perdu et qu'il avait consacré à Démocrite : « Démocrite soutenait que la nature des choses éternelles consiste en petites substances dont le nombre est infini. A côté d'elles, il suppose en outre l'espace infiniment grand qu'il désigne par les termes : vide, néant, infini ; chacune des substances, par contre, est appelée : quelque chose, solide, être. Il pense que ces substances sont tellement petites qu'elles échappent à nos sens. Elles possèdent les formes, les figures et les grandeurs les plus variées. C'est d'elles comme élé-

1. Lucrèce, II, v. 114, trad. Ernout.

ments que se constituent et se forment ensuite les choses visibles et les masses perceptibles par les sens. Elles sont agitées et transportées dans le vide à cause de leur dissemblance et de leurs autres différences spécifiées. En se déplaçant, elles se heurtent les unes contre les autres, s'enchevêtrent et forment un complexe tel qu'il s'établit entre elles un rapprochement et un contact intime, sans qu'il en résulte, en vérité, une seule nature ; il est, en effet, tout à fait absurde que deux ou un nombre plus élevé deviennent jamais un. Que les substances puissent rester unies jusqu'à un certain point, il en attribue la cause à l'entrelacement et à la résistance des atomes. Il y en a parmi eux qui sont scalènes, ou crochus, ou concaves ou convexes, et enfin ceux qui représentent les autres variétés innombrables. Il est d'avis que deux corpuscules se maintiennent dans l'état d'union tant qu'une nécessité plus forte survenant de l'enveloppe [périphérique du monde], ne les ébranle et ne les disperse pas » (68 A 37)¹.

III. — Le tourbillon cosmique (δίνη) et la naissance des mondes

Un grand nombre d'atomes sont venus de l'ἄπειρον dans le grand vide ; ils se sont rassemblés et ont formé un tourbillon dans lequel ils se sont choqués les uns aux autres et où ils ont tourné de toutes sortes de façons. Lorsque leur accumulation est devenue telle qu'elle les a empêchés de tourbillonner, les petits corps sont partis dans le vide extérieur comme s'ils étaient passés à travers un tamis, tous les autres formèrent une masse (67 A 1).

1. Trad. Solovine que, sauf indication contraire, nous citerons toujours.

Leurippe reste très vague sur les origines de ce tourbillon ; Démocrite nous dit qu'il est dû aux lois naturelles nécessaires et qu'il résulte du mouvement des choses et des atomes. Ainsi donc le monde n'est pas né d'une volonté extérieure, il est l'effet d'un *concursum fortuitum*¹ ; comme le dira Lucrèce : « Ce n'est pas en vertu d'un plan arrêté, d'un esprit clairvoyant que les atomes sont venus se ranger chacun à leur place ; assurément, ils n'ont pas combiné entre eux leurs mouvements respectifs ; mais après avoir subi mille changements de mille sortes à travers le tout immense, heurtés, déplacés de toute éternité par des chocs sans fin, à force d'essayer des mouvements et des combinaisons de tout genre ils en arrivent enfin à des arrangements tels que ceux qui ont créé et constituent notre univers. »²

C'est à propos du problème du tourbillon que l'on peut, selon Bailey, résoudre le problème posé par le poids des atomes, problème que nous évoquions plus haut. Bailey pense que les atomes les plus lourds sont les plus gros, ils ont de la difficulté à se mouvoir dans le tourbillon et vont donc vers le centre de celui-ci ; ainsi on comprend que Démocrite parle d'atomes plus ou moins lourds sans ajouter le poids, comme attribut des atomes, à leur taille et à leur forme. De plus, les corps lourds sont ceux qui, en tant qu'agrégats d'atomes, sont composés de nombreux atomes et de beaucoup de vide.

Ces atomes, qui se déplacent dans l'univers en effectuant un mouvement tourbillonnaire, donnent naissance à des mondes infinis en nombre, engendrés et périssables, « rien ne vient du néant, et rien, après avoir été détruit, n'y retourne » (68 A 1). Notre monde

1. Cicéron, *De nat. deor.*, I, 24, 66.

2. Lucrèce, I, v. 1021 (trad. Ernout).

est composé de la Terre qui est un cylindre plat suspendu dans les airs, des astres qui sont des corps terreaux enflammés par le mouvement rapide du ciel, du Soleil et de la Lune, jadis noyaux de mondes indépendants. Démocrite voyait très justement dans la voie lactée « des étoiles très petites et serrées qui, à cause de la distance du ciel à la Terre, nous paraissent former une masse unie, comme le ferait une surface saupoudrée d'innombrables grains de sel fin » (68 A 91).

Pour périmées qu'elles puissent être, les explications que Démocrite donnait des phénomènes physiques sont intéressantes en ce qu'elles ne font jamais appel au finalisme, à la mythologie ou à la théologie, ce dont Épicure lui saura gré. Démocrite cherche à expliquer ce qui se passe sur la Terre à partir d'autres phénomènes terrestres, il a donc voulu faire descendre les principes d'explication du ciel transcendant dans le monde des hommes. C'est dans cet esprit qu'il cherche à rendre compte du tonnerre, de l'éclair, de la foudre, de l'ouragan, du vent, des tremblements de terre, des crues du Nil, etc.¹. Il ne s'est pas contenté de recourir à des principes explicatifs du type de ceux auxquels avaient eu recours ses prédécesseurs en invoquant l'eau, l'air, le feu ou la terre. Pour lui ces éléments ne sont pas premiers, car ils sont tous composés d'atomes de différentes grandeurs et de différents types, par exemple le feu, étant donné sa mobilité, est composé d'atomes ronds et petits.

Ainsi nous comprenons qu'Aristote puisse dire :

« C'est Leucippe et Démocrite qui ont procédé dans leur définition avec le plus de méthode et apporté l'explication la plus universelle, car ils ont pris comme principe ce qui vient naturellement en premier. »²

1. Cf. sur ces sujets 68 A 93 ; 68 A 98 ; 68 A 99.

2. Aristote, *De la génér. et de la corr.*, I, 8, 325a, trad. Tricot.

IV. — L'homme

L'homme et les animaux sont nés de la Terre, d'ailleurs l'homme est un microcosme (68 B 34). L'âme est corporelle et de nature ignée composée du même feu que celui qui se trouve dans les corps célestes (68 A 102). Elle meut le corps, dans lequel elle réside, de la même manière qu'elle se meut elle-même (68 A 104). Cette âme est mortelle et meurt avec le corps, les atomes qui la composent se désagrégeant à ce moment-là. Les contacts avec les corps extérieurs meuvent l'âme dans le corps et causent ainsi les sensations.

Les sensations et les perceptions sont au point de départ de la théorie de la connaissance; mais il importe tout d'abord de souligner que la théorie atomiste s'est très explicitement attaquée à la notion de qualité sensible: « Convention que la couleur, convention que le doux, convention que l'amer; en réalité, il n'y a que des atomes et du vide, dit Démocrite, qui pense que c'est de la réunion des atomes que toutes les qualités sensibles naissent, en quelque sorte, pour nous qui les percevons. Car, dans la nature, il n'y a ni blanc, ni noir, ni jaune, ni rouge, ni amer, ni doux » (68 A 49). Plusieurs fragments insistent sur cette idée que « les éléments sont privés de qualités, il n'y a que des particules compactes et le vide; les composés qui en sont formés ont acquis la couleur grâce à l'ordre des éléments, à leur forme, à leur position. En dehors d'eux, il n'y a que des apparences » (68 A 125).

Ainsi donc, les qualités résultent médiatement de la façon dont nous percevons les mélanges d'atomes. Dans cette théorie atomiste, où tout est corps et où tout fait corps, les sensations sont finalement ramenées à un contact et à un toucher à distance :

« Démocrite et la plupart des physiologues qui traitent de la sensation, professent une opinion des plus étranges en assimilant tous les sensibles à des objets du toucher. Pourtant s'il en était ainsi, dit Aristote qui se refuse à faire sienne une telle théorie, il est clair que chacun des autres sens serait une sorte de toucher. »¹

Une telle réduction de la sensation au toucher s'appuyait sur la théorie des *simulacres* que reprendra Épicure, il faut entendre par *simulacres* (εἰδωλα) des effluves qui émanent des objets et qui en ont la forme, ce sont eux qui viennent entrer en contact avec les organes des sens. Ainsi « Démocrite dit que la vision consiste dans la réception de l'image des objets visibles. L'image est la forme réfléchiée dans la pupille. [...] Il pense, ainsi que Leucippe avant lui et Épicure après, que certains simulacres, qui se détachent continuellement des objets visibles et qui ont la même forme qu'eux, pénètrent dans les yeux et engendrent ainsi la vision » (67 A 29)... Les corps irradiant donc des émanations (ἀπόρροια) et l'impression qu'ils font sur nos sens ressemble par conséquent à une empreinte sur de la cire (ἐντύπωσις).

Quant à la pensée (φρόνησις) elle est de même nature que la sensation :

« Leucippe, Démocrite et Épicure soutiennent que la sensation et la pensée sont produites par les simulacres qui pénètrent en nous ; personne, en effet, n'est en possession de l'une ou de l'autre sans qu'un simulacre vienne le toucher » (67 A 30).

Nous trouvons donc chez Démocrite une théorie empiriste de la connaissance ; toutefois une telle théorie s'achève, sinon par un subjectivisme relativiste ou

1. Aristote, *De sensu*, IV, 442 a 29.

par un certain scepticisme, du moins par un certain pessimisme désabusé. En effet :

« Démocrite dit expressément que le vrai et l'apparence sont identiques, que la vérité ne diffère en rien de ce qui apparaît aux sens, mais que tout ce qui se manifeste à chaque individu et lui semble exister est vrai » (68 A 113).

Voilà qui paraît annoncer Protagoras ; la mobilité des atomes est pour ainsi dire transposée en un mobilisme de la vérité qui s'achève dans une sorte d'agnosticisme. En effet, Démocrite nous dit :

« Nous ne connaissons, en réalité, rien de certain, mais seulement ce qui change selon la disposition de notre corps, et selon ce qui pénètre en lui ou ce qui lui résiste. [...] Il a été souvent démontré que, en réalité, nous ne savons pas ce que chaque chose est, ou ce qu'elle n'est pas » (68 B 9, 10).

L'homme reste donc loin de la réalité, l'opinion de chacun de nous reposant sur l'afflux des simulacres, nous ne savons finalement rien de rien (68 B 6, 7, 8) et la vérité est dans un abîme (ἐν βυθῷ) (68 B 117). Toutefois Démocrite ne tombe pas vraiment dans le scepticisme puisqu'il reste vrai tout de même que, par la pensée, nous pouvons connaître la théorie atomiste et le vide. Cependant ce n'est pas sans une profonde raillerie que Démocrite fait parler ainsi les sens :

« Pauvre raison, après nous avoir emprunté tes arguments, tu veux nous abattre ! Ta victoire est ta défaite » (68 B 125).

V. — Éthique

Un cliché traditionnel est celui qui représente Héraclite en train de pleurer et Démocrite en train de rire¹ ; les quelques considérations terminant le paragraphe qui précède ne semblent pourtant pas

1. Lucien, *Vit. auct.* ; Sénèque, *De ira*, II, 10, 5, *Tranq. an.*, 15, 2.

conduire à penser que Démocrite était d'un optimisme à toute épreuve, toutefois ses considérations morales ne conduisent nullement à une vision tragique des choses invitant l'homme à se désoler de son sort.

Ce que Démocrite nous demande avant tout c'est de fuir la crainte ; cette absence de crainte (ἄθαρμδία) se retrouvera dans l'ataraxie (ἀταραξία) chère à Épicure. La vertu démocritéenne est faite avant tout de calme (γᾰλῆνῃ), de modération et de frugalité dans les plaisirs, d'où cette page qui ne va pas sans faire songer déjà au *suave mari magno* de Lucrèce :

« Les hommes acquièrent la joie par la modération (μετρίότης) dans la jouissance et par la vie sage. L'indigence et l'opulence ont coutume de changer de place et causent de grands troubles dans l'âme. Or, les âmes ballottées d'un extrême à l'autre ne sont ni fermes ni joyeuses. Il faut, par conséquent, fixer son esprit sur le possible, se contenter de ce qui est à notre portée, ne pas trop s'occuper des gens qui sont un objet d'envie et d'admiration et ne pas courir après eux par la pensée. Il faut plutôt diriger son regard vers ceux qui mènent une existence misérable et se représenter vivement leurs souffrances, par suite de quoi le bien dont on dispose apparaîtra comme grand et enviable, et l'on ne sera plus exposé de porter dommage à son âme en désirant toujours davantage. Car celui qui admire les riches et ceux estimés très heureux par les autres hommes, et qui à chaque instant pense à eux, sera forcé de se lancer sans cesse dans quelque entreprise nouvelle et ira dans son avidité jusqu'à commettre quelque acte irréparable et défendu par les lois. C'est pourquoi il ne faut pas chercher toutes ces choses, mais se contenter de ce qu'on a et comparer sa vie à celle des gens qui sont encore plus malheureux. Et, en réfléchissant à leurs souffrances, on s'estimera d'autant plus heureux d'avoir un sort meilleur. Si l'on retient ce principe, on arrivera à chasser pas mal de mauvais génies dans la vie : l'envie, la haine et la malveillance » (68 B 191).

Démocrite distinguait trois vertus essentielles : bien penser (τὸ εὖ λογίζεσθαι), bien parler (τὸ εὖ λέγειν), faire ce qu'il faut (τὸ πράττειν ἃ δεῖ) (68 B 2).

En ce qui concerne les dieux, Démocrite voyait en eux l'effet de l'imagination sur la crédulité populaire face aux phénomènes extraordinaires de la nature. Toutefois, il pense qu'existent dans les airs des êtres voisins de l'homme mais doués d'une force, d'une taille et d'une durée beaucoup plus considérables ; leurs émanations se répandraient à grande distance et viendraient frapper nos sens. Ces êtres ne sont pas toutefois immortels, mais les uns sont bienfaisants et les autres malfaisants.

A Leucippe et Démocrite il convient d'ajouter, parmi les anciens atomistes, Métrodore de Chio, contemporain de Platon, Anaxarque d'Abdère, ami d'Alexandre le Grand et enfin Nausiphane qui fut un des maîtres d'Épicure.

VI. — La destinée de l'atomisme

Les interprétations des théories atomistes ont été assez divergentes. C'est ainsi que Karl Marx¹, Paul Nizan² et Solovine³ font d'elles les véritables ancêtres d'une vision scientifique du monde et plus précisément du matérialisme ; Marcelin Berthelot, au contraire, voit en elles les héritières de traditions occultistes et magiques⁴. Ici aussi il convient d'accueillir avec prudence les annexions intempestives. Il est indubitable qu'il y a, la plupart du temps, chez Démocrite un effort pour expliquer les phénomènes de la nature à partir d'autres phénomènes naturels sans avoir recours à des thèmes théologiques ou téléologiques. Mais, d'autre part, nous avons eu l'occasion de souligner que Démocrite ne pouvait pas être tenu pour le père du rationalisme militant et d'une conception scientifique du monde dans laquelle nous pourrions reconnaître les origines de notre civilisation scientifico-technique. L'idée selon laquelle l'homme pourrait

1. Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Épicure*.

2. Paul Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*.

3. Solovine, *Démocrite ; Doctrines philosophiques et réflexions morales*.

4. Marcelin Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, p. 145 ; cf. également Zeller, t. II, p. 282.

transformer la nature par son action technique ne se trouve pas chez Démocrite et elle est d'ailleurs très profondément étrangère aux Grecs. En outre, peut-on qualifier de rationaliste un philosophe qui nous dit que la vérité est dans l'abîme, que nous ne connaissons rien de certain, que nous ne savons pas ce que chaque chose est ou ce qu'elle n'est pas ?

Née de spéculations intellectuelles sur le problème de la division, la théorie atomiste s'achève sur des spéculations éthiques demandant à l'homme de faire régner en son âme la modération et la bonne humeur (εὐθυμία). Elle a voulu faire de l'homme un être qui, lié au monde par tous les organes des sens et par la pensée, avait à voir dans les phénomènes de la nature ce qui ne devait pas le distraire d'une conduite droite refusant les alibis de la destinée, les rançons de la crainte et la séduction égoïste des récompenses.

BIBLIOGRAPHIE

I. — TEXTES

- Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 vol.), éd. princeps (nombreuses rééditions).
Les penseurs grecs avant Socrate, de Thalès de Milet à Prodicos, trad. franç. par J. Voilquin des principaux fragments, 2^e éd., Paris, 1964.
Trois contemporains : Héraclite, Parménide, Empédocle, trad. et études par Y. Battistini, Paris, 1955; rééd. revue et augmentée sous le titre *Trois Présocratiques*, Paris, 1968.
Les Présocratiques, dir. J.-P. Dumont, La Pléiade, 1988.

II. — ÉTUDES D'ENSEMBLE

- A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière*, Paris, 1906.
Auguste Diès, *Le cycle mystique : la Divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Paris, 1909.
John Burnet, *Early Greek philosophy*, trad. franç. d'A. Reymond sous le titre : *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, 1919, rééd. 1970.
Aram M. Frenkian, *Études de philosophie présocratique*, 2 vol., t. I : *Héraclite* (Cernauti, 1933), t. II : *La philo. comparée, Empédocle d'Agrigente, Parménide d'Élée* (Paris, 1937).
A. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques*, Paris, 1934.
P.-M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, 2^e éd., Paris, 1949.
H. Cherniss, *Aristotle's criticism of the Presocratics*, Baltimore, 1954.
G. S. Kirk et J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957.
Felix M. Cleve, *The Giants of Pre-Sophistic Greek Philosophy*, 2 vol., La Haye, 1965.
Werner Jaeger, *A la naissance de la théologie*, Essai sur les Présocratiques, texte anglais de 1947, allemand de 1953; trad. franç., Paris, 1966.
Studies in Presocratic Philosophy, London, edited by R. E. Allen and David J. Furley, 1970.
Clémence Ramnoux, *Études présocratiques*, Paris, 1970.
Studies in Presocratic Philosophy, ed. by R. E. Allen and David J. Furley, 2 vol., London, 1974.
O. Hamelin, *Les philosophes présocratiques*, Strasbourg, 1978.
The Presocratics, A Collection of Critical Essays ed. by Alexander P. D. Mourelatos, New York, 1974.

Citons à part trois œuvres très importantes :

- Hegel, *Leçons sur l'hist. de la phil.o.*, trad. P. Garniron, t. I, Paris, 1971.
Nietzsche, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, trad. Geneviève Blaquais, Paris, 1949.
Erwin Rohde, *Psyché*, 1893, trad. franç. par A. Reymond.

III. — MONOGRAPHIES

Ionien

- Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part. La parole d'Anaximandre*, trad. franç. par W. Brokmeier, Paris, 1962.
Clémence Ramnoux, Sur quelques interprétations modernes de la pensée d'Anaximandre, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1954, p. 233.
Paul Seligman, *The Apeiron of Anaximander*, London, 1982.
J. Zafiropulo, *Diogène d'Apollonie*, Paris, 1956.

Pythagorisme

- Fabre-d'Olivet, *Les vers dorés de Pythagore, expliqués et traduits pour la première fois en vers eumolpiques français*, Paris, 1813.
Hiérocès, *Commentaire sur les vers d'or des Pythagoriciens*, trad. Mario Meunier, Paris, 1930.
Éd. Schuré, *Les grands initiés*, chap. VI.
A.-Éd. Chaignet, *Pythagore et la philosophie pythagoricienne*, 2 vol., Paris, 1874; nouv. éd., Bruxelles, 1968.
A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915.
G. Méautis, *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel, 1922.
Matila Ghyka, *Le nombre d'or. Rites et rythmes pythagoriciens dans le développement de la philosophie occidentale*, 2 vol., Paris, 1931.
I Pitagorici, *testimonianze e frammenti*, éd. M. Timpanaro, Florence, 1958.
J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.

Héraclite

- M. Solovine, *Héraclite d'Éphèse. Doctrines philosophiques*, trad. intégr., Paris, 1931.
O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935.
A. Jeannière, *La pensée d'Héraclite d'Éphèse et la vision présocratique du monde*, avec la traduction intégrale des fragments, Paris, 1959.
Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*, Paris, 1959; rééd. 1968.
G. S. Kirk, *Heraclitus. The cosmic fragments*, A critical study with introduction, text and translation, Cambridge, nouv. éd., 1962.
J. Bollack et H. Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Paris, 1972.
Héraclite, *Fragments*, texte et trad. par Marcel Conche, PUF, 1986.

Éléates

- K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916.
J. Zafiropulo, *L'école éléate*, Paris, 1950.

— *Vox Zenonis*, Paris, 1958.

V. Brochard, Les arguments de Zénon d'Élée contre le mouvement, in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926.

Jean Beaufret, *Le poème de Parménide*, Paris, 1955.

Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. franç. par A. Becker et G. Granel, Paris, 1959.

— *Introduction à la métaphysique*, trad. franç. par G. Kahn, Paris, 1958; rééd. 1967.

A. Koyré, Remarques sur les paradoxes de Zénon, in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961.

P. Somville, *Parménide d'Élée*, Paris, Vrin, 1976.

Maurice Caveing, *Zénon d'Élée Prolégomène aux doctrines du continu*, Vrin, 1982.

Études sur Parménide, dir. P. Aubenque, 2 vol., Paris, 1988.

Empédocle

J. Bidez, *La biographie d'Empédocle*, Gand, 1894.

E. Bignone, *Empédocle. Studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, Turin, 1916; rééd. Rome, 1963.

J. Zafiropulo, *Empédocle d'Agrigente*, Paris, 1953.

Jean Bollack, *Empédocle*, 3 vol., Paris, 1965.

D. O'Brien, *Pour interpréter Empédocle*, Leiden-Paris, 1981.

Anaxagore

J. Zafiropulo, *Anaxagore de Clazomènes*, Paris, 1948.

F. Loewy-Cleve, *Die Philosophie des Anaxagoras*, Vienne, 1917; trad. angl., New York, 1949.

Felix M. Cleve, *The Philosophy of Anaxagoras*, La Haye, 1973.

Atomistes

Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1926; rééd. New York, 1964.

M. Solovine, *Démocrite. Doctrines philosophiques et réflexions morales*, Paris, 1928.

Victor Brochard, Protagoras et Démocrite, in *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1926.

L. Robin, L'atomisme ancien, in *La pensée hellénique*, Paris, 1942.

Gli atomisti, frammenti, testimonianze e note, di V. E. Alfieri, Bari, 1936.

IV. — HISTOIRES DE LA PHILOSOPHIE

L. Paquet, M. Roussel et Y. Lafrance, *Les présocratiques*, Bibl. anal., 1979-1980, Montréal-Paris, Les Belles-Lettres.

E. Zeller, *La philo. des Grecs*, trad., t. I, II, Paris, 1877, 1882.

Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, trad., Lausanne-Paris, 1908.

Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, Tübingen, 1921.

L. Robin, *La pensée grecque*, Paris, 1923; nouv. éd., 1963.

O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Bâle, 1945.

- H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1954.
- E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, t. I, nouv. éd., Paris, 1966.
- A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, t. I, nouv. éd., Paris, 1960.
- W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962.
- K. Jaspers, *Les grands philosophes*, trad., Paris, 1963.
- A. Kojève, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. I : *Les Présocratiques*, Paris, 1968.
- Histoire de la philosophie*, I (Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1969).

BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE

« QUE SAIS-JE ? »

Socrate, n° 899

Les grandes dates de la philosophie antique et médiévale, n° 3138

Les grandes dates de la philosophie classique, moderne et contemporaine, n° 3131

Les grandes philosophies, n° 47

Signes, symboles et mythes, n° 1605

Aristote et le lycée, n° 928

L'épicurisme, n° 810

La philosophie antique, n° 250

Les sophistes, n° 2223

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	3
<p>I. En quel sens peut-on parler de philosophie présocratique?, 3 — II. Le problème des influences orientales, 4 — III. Les textes et les sources, 6 — IV. La chronologie, 7 — V. Éditions, 8 — VI. Histoire des histoires des philosophies présocratiques, 8.</p>	
Chapitre I — Les Ioniens ou Milésiens	11
<p>I. Thalès de Milet, 11 — II. Anaximandre, 15 — III. Anaximène, 21.</p>	
Chapitre II — Le pythagorisme	23
<p>I. La vie de Pythagore, 23 — II. L'ordre pythagoricien, 24 — III. Le nombre, 25 — IV. La musique, 29 — 1. Musique et astronomie, 30; 2. Musique et architecture, 31; 3. Consonance et sympathie, 32 — V. L'arithmologie pythagoricienne, 33 — VI. La métempsychose, 37 — VII. Les héritiers de Pythagore, 38 — VIII. Sens et actualité du pythagorisme, 38.</p>	
Chapitre III — Héraclite	41
<p>I. Le Logos, 42 — II. Le combat et l'harmonie des contraires, 44 — III. Le devenir, 46 — IV. Le feu, 49 — V. L'homme et la sagesse, 54 — VI. La nature, 58 — VII. La destinée de l'héraclitéisme, 60.</p>	
Chapitre IV — Les Éléates	63
<p>I. Xénophane de Colophon, 63 — II. Parménide, 68 — 1. L'introduction allégorique, 68; 2. L'Être et le non-Être, 68; 3. Le problème des voies, 70; 4. Le fragment III, 73; 5. Le fragment VI, 75 — III. Les apories de Zénon d'Elée, 76 — IV. La destinée de l'éléatisme, 79.</p>	
Chapitre V — Empédocle	81
<p>I. Le Mage, 81 — II. Le Sphaîros, 84 — III. L'Amour et la Haine, 86 — IV. Les quatre racines, 91 — V. La cosmogonie, 92 — VI. Physiologie, 94 — VII. Théologie et Sagesse, 97 — VIII. La destinée d'Empédocle, 98.</p>	

Chapitre VI — Anaxagore de Clazomènes	101
I. L'Esprit, 103 — II. L'homme, 103 — III. Sens et portée de la philosophie d'Anaxagore, 104.	
Chapitre VII — Les atomistes	107
I. La vision du monde atomiste, 107 — II. Les atomes, 109 — III. Le tourbillon cosmique et la naissance des mondes, 112 — IV. L'homme, 115 — V. Éthique, 117 — VI. La destinée de l'atomisme, 119.	
Bibliographie	121